

UNIVERSIDAD DE MADRID
FACULTAD DE DERECHO



TESIS DOCTORAL

**La filosofía moral del joven Hegel, con especial referencia al
concepto de la ley**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR

Antonio Escohotado

DIRECTOR:

Luis Legaz Lacambra

Madrid, 2015

532

UNIVERSIDAD CENTRAL
FACULTAD DE DERECHO

DEPARTAMENTO
DERECHO INTERNACIONAL PUBLICO

Sig. 122.26

Reg. F. D. _____

Reg. D. _____

J. Rubio

LA FILOSOFIA MORAL DEL JOVEN HEGEL,
CON ESPECIAL REFERENCIA AL CONCEPTO DE LA LEY.



En forma fol de libro
(hacia 1967)

Carece de unidades

No juridica, sus pag. 174-180
por los autores

Tesis doctoral que presenta Antonio
Escobedo Espinosa, bajo la dirección del
Excmo. Sr. D. Luis Legaz y Lacambra, catedrático
de Filosofía del Derecho de esta Facultad.

INDICE

=====

Capítulo 1º: La noción de la ley en Kant y su influjo en el joven Hegel 4

Capítulo 2º: El desarrollo del concepto de moralidad en Fichte 56

Capítulo 3º: La filosofía de la religión y la ética de Hegel 89

Capítulo 4º: La moralidad de la Ley 139

- a) El monoteísmo
- b) La Alianza
- c) La moralidad de la ley
- d) La ausencia del amor en la regla mosaica

Capítulo 5º: La moralidad del Amor 189

1.- El Mesías del Antiguo Testamento 190

- a) El justo y la coseidad
- b) El "siervo" de Isaías
- c) Las visiones de Ezequiel y Oseas
- d) El enigma de la voz del profeta

2.- El Verbo encarnado 208

- a) La paternidad de Yahvéh
- b) El acuerdo del descendiente y el ascendiente
- c) El bautismo y la nueva actitud ante la naturaleza
- d) La relación de Jesús con su pueblo

3.- La enseñanza del amor y la experiencia de la muerte 233

- a) La figura del Espíritu Santo
- b) La moralidad del amor
- c) El movimiento de la conciencia servil
- d) La imagen del Maligno
- e) La Pasión

Capítulo 6º: La restauración de la Ley 269.

- a) El Evangelio del Espíritu
- b) El sentido de la comunidad cristiana
- c) La esperanza de una Venida
- d) La doctrina apostólica
- e) La Iglesia medieval
- a') La Cena y el sacramento de la comunión
- b') El pecador y la confesión
- f) La Reforma y el espíritu libre

l (Capítulo 7º: Religión, moralidad y filosofía

381

Capítulo 8º: Las nociones de crimen, gracia y destino

416

e (Capítulo 9º: El pecado original y la concepción oristiana de la culpa

439

Capítulo 10º: Muerte, finitud y libertad de la conciencia en la filosofía de Hegel

461

NOTAS

513

BIBLIOGRAFIA

CAPITULO PRIMERO

=====

La Noción de la Ley en Kant y su influjo en el joven Hegel

LA TEORIA DE LA LEY EN KANT Y SU INFLUJO EN EL JOVEN HEGEL.

=====

Antes de entrar en el objeto del presente estudio, centrado en torno a la filosofía de la religión y de la moral de Hegel, conviene en la medida de lo posible situar la aportación de este filósofo dentro del marco histórico que le corresponde. Como es bien sabido, Hegel cursó sus estudios superiores en la Universidad Teológica de Tubinga, teniendo allí por compañeros a Friedrich Hölderlin, considerado hoy como el más grande de los poetas alemanes, superior incluso a Goethe y Schiller por la densidad filosófica de su palabra, y a G.W.F. Schelling, cuya asombrosa precocidad le permitía cursar los mismos estudios aún siendo cinco años más joven que sus compañeros. El clima de la Universidad de Tubinga era por aquél entonces de ferviente admiración y curiosidad por los acontecimientos que tenían lugar en Francia y de no menos apasionada crítica de la enseñanza tradicional de las disciplinas filosóficas y morales. En estos tres hombres, sin embargo, la incondicional adhesión a los principios de la Enciclopedia aparece sintetizada siempre con un verdadero culto hacia la filosofía y el arte de los griegos. Tanto Hegel como Hölderlin tradujeron directamente la Antígona de Sófocles y tanto el uno como el otro unían^a/sus ideas "progresistas" o ilustradas una profunda nostalgia hacia esa época de armonía y plenitud para el entendimiento que fué la Grecia clásica.

Lo que sabemos de las lecturas de Hegel en este periodo no es mucho, pero sí lo suficiente para proporcionar una idea de conjunto. Hegel fué siempre extraordinariamente cuidadoso en este sentido, y hasta bien entrado en la madurez conservó la costumbre de anotar

los problemas y sugerencias suscitados por los libros que leía. Recientemente, uno de los especialistas franceses en Hegel ha publicado, sin embargo, una obra muy meticulosa, precisando al máximo estas lecturas y su asimilación por el filósofo (1), lo cual nos exime de entrar a fondo en el particular. En términos generales, el joven Hegel parece haber admirado a tres pensadores: Rousseau, Goethe y Kant, y en sus primeros escritos se contienen varias referencias a ellos. No obstante, dada la naturaleza de su espíritu eminentemente filosófico y especulativo, la influencia de Kant supera con mucho a la de Goethe y Rousseau, y buena parte de los manuscritos agrupados por Nohl en 1907 con el título de Theologische Jugendschriften, y de los reunidos por Hoffmeister como Dokumente zu Hegels Entwicklung años más tarde, aluden al formalismo ético kantiano. En efecto, la Vida de Jesús, redactada en el periodo de Berna, nos muestra en realidad a un Cristo que propugna las tesis fundamentales de la Crítica de la Razón Práctica, mientras que el fundamental escrito sobre El Espíritu del Cristianismo y su Destino constituye una crítica concienzuda de esta misma moral kantiana antes defendida con apasionamiento. Por otra parte, resulta conocida la oposición que Hegel demostró en su madurez -a partir de la publicación en 1807 de la Fenomenología del Espíritu y, ya claramente desarrollada, en la Ciencia de la Lógica- por el sistema filosófico de Kant, que en cuanto idealismo trascendental supone sólo la primera etapa de esa progresión interna de la metafísica alemana: idealismo subjetivo (Fichte), objetivo (Schelling) y absoluto (Hegel). Pero esta oposición a Kant en el terreno de la razón pura obedece ante todo a la doctrina del noumeno y a lo que Hegel considera falta de rigor en el desarrollo del sistema de la ciencia, sin que afecte de manera directa a la filosofía propiamente

moral y religiosa de Kant.

Puesto que sería extraordinariamente prolijo examinar punto a punto aquellas consideraciones de Hegel sobre el fenómeno moral y religioso donde la influencia de Kant es manifiesta, y dado que a lo largo de todo el presente trabajo habrá de exponerse minuciosamente la filosofía de Hegel, parece posible y hasta aconsejable proporcionar una exposición comentada y extensa de la Crítica de la Razón Práctica, a partir de la cual surgirá espontáneamente, por efecto del cotejo con todo el posterior comentario de Hegel, una idea clara acerca de la interacción de ambos pensadores. A estos efectos, se hablará en los tres epígrafes sucesivos del propósito renovador que dirige a Kant en su crítica del empirismo ético, de la analítica de la razón práctica y de la dialéctica de la razón práctica.

Libertad y razón.

La Crítica de la Razón Práctica sigue el mismo orden de la Crítica de la Razón Pura, pero con la particularidad decisiva de aparecer éste exactamente invertido. Si en la gran obra de Kant acerca del conocimiento especulativo la analítica comenzaba por la intuición sensible, proseguís examinando los conceptos y se cerraba con los principios, determinado este orden por la necesidad de considerar la razón relativamente a los objetos, la Crítica de la Razón Práctica comienza por los principios empíricamente incondicionados de la causalidad moral, prosigue con los conceptos determinantes de la voluntad y acaba con el problema de la sensibilidad del sujeto ético.

Como señala Kant, el tratado quiere demostrar ante todo la existencia de una "razón pura práctica", cuyo fundamento sólo puede radicar en la realidad de la ley y de los actos libres. La piedra angular de un sistema de dicha razón pura práctica es el concepto de libertad (cónditio sine qua non incluso de un sistema de la razón pura especulativa), del cual derivan la realidad objetiva de los conceptos de Dios y de la inmortalidad del alma, que carentes de dicha base serían meras ideas. "La libertad", dice Kant, "es la única de todas las ~~ideas~~ de la razón especulativa cuya posibilidad conocemos a priori, antes de comprenderla, porque es el requisito indispensable de la ley moral que conocemos" (2). En efecto, la relación entre ley y libertad es ella misma especulativa, ya que: a) sin la existencia de la ley moral no admitiríamos jamás la existencia de la libertad, en cuanto que la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad; b) sin la realidad de la libertad jamás descubriríamos en nosotros

la ley moral, en cuanto que la libertad es la ratio essendi de dicha ley.

Respecto del contenido de la razón práctica, por tanto, se impone afirmar que es "un objeto suprasensible de la categoría de la causalidad" (3) o, dicho con otras palabras, que su contenido no es sino la libertad misma en cuanto actividad espontánea y creadora. Pero ya desde el comienzo esta deducción trascendental de la razón práctica a partir del concepto de libertad tropieza con un inconveniente casi insalvable. El concepto de ley al cual vincula Kant la efectiva existencia de tal razón pura práctica no es una noción unívoca que pueda enunciarse simplemente como ley moral, sino que incluye al mismo tiempo la representación de la ley natural, y resulta preciso concebir en un mismo sujeto, en el hombre, la presencia de una causalidad por así decirlo doble, inmerso unas veces el sujeto en el terreno de la autonomía implicada por toda norma ética y sometido, otras, al imperio de la realidad sensible como mecanismo de la naturaleza. De ello resulta, en palabras de Kant,

la pretensión paradójica de hacerse noumeno, en tanto que sujeto de la libertad, pero también y al mismo tiempo fenómeno, en tanto que vinculado a la naturaleza en su propia conciencia empírica (4).

Esta es una de las objeciones más importantes a la posibilidad de una razón pura práctica, pues resulta imprescindible representarse al hombre simultáneamente como ser en sí en lo referente a la ley moral y como mero fenómeno en lo referente a la ley natural. Sin embargo, Kant no considera este obstáculo insalvable, porque si en el conocimiento especulativo o teórico la objetiva realidad de

las categorías aplicadas a los noumenos es negada (como lo demuestra en términos rigurosos la Crítica de la Razón Pura), en el conocimiento práctico puede afirmarse sin temor. Ello no significa, por supuesto, que la Crítica de la Razón Práctica constituya un procedimiento más o menos ingenioso para llenar las lagunas del sistema de la razón especulativa, ni que se pretenda por medio de ella perfeccionar a posteriori su estructura, sino que el sistema de la razón pura práctica tiene por finalidad "mostrar en su aspecto real conceptos que en la Crítica de la Razón Pura sólo habían podido presentarse bajo una forma problemática" (5).

En cuanto al propósito concreto que guía a Kant en esta Crítica, queda también expresado de modo rotundo. Desde la antigüedad clásica la ética ha estado dominada siempre por una consideración empirista, y este empirismo es "el auténtico escepticismo" que la filosofía crítica debe superar en todos los campos y, más especialmente, en el dominio de la voluntad legisladora o moral. Es por este motivo que Kant evita entrar a definir las nociones de deseo y placer, conformándose con proporcionar una caracterización provisional. Respecto del problema de saber si es el placer siempre y en todo caso el fundamento del deseo, Kant afirma que no se trata de algo capaz de resolverse a priori y que la adecuada respuesta requiere llegar al término de la investigación. De hecho, si postulamos que el placer fundamenta la facultad de desear, como hace la inmensa mayoría de los moralistas, el principio supremo de la filosofía sería empírico, punto de vista "absolutamente refutado por esta crítica". Por consiguiente, hay que dejar en suspenso el punto litigado y limitarse a constatar que:

Vivir es el poder que un ser tiene para obrar siguiendo las leyes de su facultad de desear. La facultad de desear es el poder que tiene para constituirse, por medio de sus representaciones, en causa de la realidad de los objetos de estas representaciones. Placer es la representación de la concordancia del objeto o de la acción con las condiciones subjetivas de la vida, es decir, con el poder de causalidad de una representación relativamente a la realidad de su objeto (6).

La analítica de la razón pura práctica.

=====

Kant divide la analítica en tres grandes capítulos, cuyo objeto es, respectivamente, la deducción de los principios de la razón pura práctica, el concepto del objeto de dicha razón y la naturaleza de los móviles de la voluntad. Como quiera que esta clasificación resume el despliegue de la analítica, será respetada en términos generales, salvo cuando resulte necesario adelantar nociones o hacer referencias a otras ya desarrolladas.

1.- Principios de la razón pura práctica.

Los principios prácticos son, dice Kant, proposiciones donde se contiene una determinación general de la voluntad, un criterio general de su gobierno, y de ellos derivan o dependen numerosas reglas prácticas. Tales reglas son o bien máximas, si únicamente existen como criterios subjetivos o personales, o bien leyes prácticas, cuando son consideradas como objetivas y universales. Esta distinción es capital para la comprensión de toda la ética kantiana y capital también para la posterior historia de la filosofía, en la medida en que se encuentra ya latente en ella el punto de vista formal y no material de la moralidad, pero conviene dejar que el propio Kant la consolide.

Las reglas prácticas, en cuanto tales, contienen siempre un acto del entendimiento, son siempre un producto de la razón, en cuanto intencionales o, lo que viene a ser idéntico, en cuanto prescriben una acción como medio para lograr un efecto. Sin embargo, sería

utópico suponer que el sujeto de estas reglas, el hombre, es un ente determinado sólo por la razón en aquello que respecta a su voluntad. Por el contrario, el hombre es ante todo algo "patológicamente determinado", por usar la expresión kantiana, que aquí equivale a "físicamente" determinado, y la regla de la razón no se le presenta en todo momento como un conocer sino en la forma más dolorosa de un deber. De ahí que las reglas sean primariamente imperativos. No obstante, los imperativos son, a su vez, de dos tipos diferentes, a saber: hipotéticos y categoricos. Los imperativos hipotéticos, contienen lo que Kant llama "preceptos relativos a la habilidad" y son propios de la conducta de todo ente razonable, que busca espontáneamente ciertos efectos por medio de la puesta en acción de ciertas causas. Kant los llama también preceptos prácticos. Pueden ser muy justos y decisivos para una existencia prudente, pero jamás tienen por objeto la voluntad en cuanto tal voluntad, sino que se fundan en un efecto capaz de producirse a través de ellos, efecto que es siempre diferente de su causa. Kant emplea para ilustrar su idea el ejemplo del precepto "ahorra cuando eres joven y evitarás la miseria en la vejez"; en efecto, se trata de una regla razonable, pero el deber implicado en él (el imperativo: "ahorra") no se identifica jamás con el resultado por él pretendido, resultado que es siempre exterior y ajeno al deber mismo (la riqueza en el declinar de la vida). Los preceptos prácticos buscan, pues, siempre otra cosa que ellos mismos y, por consiguiente -el giro de Kant es aquí decisivo- constituyen siempre principios subjetivos, no susceptibles de elevarse a normas universales de conducta. Al buscar siempre su sentido en algo que no es su propia imperatividad, cualquier individuo puede renunciar a seguirlos con sólo renunciar al bien que proporcionarían en caso de ser

guardados. Me basta saber, por ejemplo, que voy a heredar a un pariente para que esa regla del ahorro en la juventud sea inútil y hasta irracional en ese concreto supuesto, y por eso afirma Kant de los imperativos hipotéticos que jamás pueden ser elevados a leyes universales y necesarias.

El segundo tipo de imperativos, el de los llamados categoricos, difiere radicalmente del anterior. Por usar aquí de un ejemplo, podemos aludir a la regla pacta sunt servanda. Si el imperativo contiene este puro deber general de cumplir las propias promesas, es evidente que la voluntad aparece determinada en él como voluntad y no únicamente con referencia a algún efecto buscado. En realidad, los imperativos categoricos deben determinar la voluntad "antes incluso de preguntarme yo si dispongo del poder necesario con vistas a un efecto deseado o de aquello que debo hacer para provocarlo" (7). Tales imperativos categoricos son, entonces, expresión de una necesidad pura, previa a todo juicio de habilidad o conveniencia, porque en ellos es la voluntad en cuanto tal la que se quiere a sí misma sin considerar lo que podría producirse por su causalidad. En efecto, la voluntad no aparece extrañada o ajena al darse el deber. Kant no sólo se anticipa aquí a Hegel sino que incluso prefigura la línea de pensamiento de Nietzsche, postulando como fundamento de toda ley una voluntad de la voluntad, una voluntad que, por tanto, no quiere nada que no sea su propia potencia para darse a sí misma su propia ley, independiente, en consecuencia, de todo fin exterior o contingente. En los imperativos hipotéticos, viene a decir Kant, la voluntad se encuentra alienada o fuera de sí, pero en el imperativo categorico se recupera a sí misma y, como afirmaría Nietzsche un siglo más tarde, se erige un reino de pura necesidad interior universal como vo-

luntad de dominio, deber del deber expresable en la sencilla fórmula: es ley que sea la ley.

Así las leyes prácticas se relacionan únicamente con la voluntad, sin considerar aquello que podría producirse a través de ellas, y podemos hacer abstracción de dichos efectos (como provenientes del mundo de los sentidos) para poseerlas puras (8).

Hay, pues, una voluntad pura o, dicho de otro modo, una razón pura práctica que no recibe del exterior la norma sino que la produce en su despliegue espontáneo, y la ley es inmanente al sujeto de la misma. Pero Kant va a dar un paso más hacia adelante en el primer teorema de la analítica, deslindando la ética formal de la ética material. Lo que Kant llama "materia" del deseo es el objeto cuya realidad se desea, y partiendo de aquí se afirma en la Crítica de la Razón Práctica:

Todos los principios prácticos que presuponen un objeto (materia) de la facultad de desear como principio determinante de la voluntad, son en su conjunto empíricos y no pueden suministrar leyes prácticas (9).

Es imposible determinar a priori si un objeto nos suscitará placer, dolor o indiferencia y, lógicamente, un principio práctico apoyado sobre este empirismo puede servir como máxima para un sujeto, pero nunca como imperativo categórico, es decir, a manera de ley práctica y necesaria de su voluntad. De aquí deriva el segundo teorema de la razón práctica, según el cual: "todos los principios prácticos materiales pertenecen en cuanto tales, en su conjunto, a una sola y misma especie y se encuentran bajo el principio general del amor hacia sí o de la felicidad personal" (10). Sin embargo, esta

vinculación a la propia estima o a la dicha subjetiva coloca a todos estos principios en el terreno de la facultad inferior del deseo. Kant alude al hecho de que muchos pensadores consideran inferiores o superiores los deseos según que el placer de ellos derivado provenga del entendimiento o de los sentidos, pero señala a la vez que todos los deseos determinados por el placer, sea éste corporal o espiritual, son irremediabilmente inferiores. En efecto, poco importa el origen del placer, y en cualquier caso lo fundamental es la duración y la intensidad del mismo. A aquél que necesita oro, se dice, le es indiferente que provenga de filón o de río, en cuanto que está interesado en su valor, y lo mismo sucede en el ámbito de la facultad de desear, la cual será pura y legislativa sólo cuando prescinda de un objeto exterior específico y separado de ella misma. Como comprueba Kant, es Epicuro quien aquí llevaba razón al considerar idéntica a toda ~~libertad~~ voluntad determinada por el placer, sea éste grosero o refinado, pues lo que distingue el deseo superior del inferior no es su materia, sino su forma. Partiendo del principio de la felicidad personal simplemente no se da facultad volitiva superior alguna, pues ésta exige como condición ineludible y primera una voluntad que no presuponga ningún sentimiento, ni representación de lo agradable y lo desagradable, de una voluntad, por tanto, que se determina "por la sola forma de la regla práctica" y no por su materia contingente. Aunque los hombres, dice Kant, elevasen a ley universal el principio de la propia felicidad, regulando idénticamente los medios para establecerlo, dicho principio no sería propiamente una ley práctica, porque dicha unanimidad es siempre accidental, como el placer sobre cuyo fundamento se establece. Y así, siguiendo los principios prácticos materiales, sólo se alcanzan "consejos útiles" para lograr

ciertos deseos, pero jamás leyes verdaderas y universales. Para que la ley práctica surja es preciso concebir los principios no en cuanto a su materia sino a su forma, y si de una ley eliminamos toda materia como principio determinante, sólo nos queda la simple forma de una legislación universal.

Es, por tanto, singular el hecho de que siendo universal el deseo de felicidad y, en consecuencia, la máxima en virtud de la cual cada uno posee este deseo como principio determinante de su voluntad, haya podido entrar en el espíritu de hombres sensatos entender este principio como ley práctica universal. En efecto, mientras que por lo general una ley física universal hace que todo concuerde, en este caso, de querer atribuir a la máxima la generalidad de una ley, se seguiría exactamente lo contrario del acuerdo, el peor de los conflictos y el completo anodamiento de la máxima y de su propósito (11).

Este razonamiento es por demás claro, pero resta el problema de determinar cuál sea la voluntad susceptible de atenerse sólo a la forma legislativa universal, prescindiendo de toda finalidad extraña a ella y de toda esperanza relativa a los objetos o materias en ella implicados. Kant responde afirmando que esta voluntad es aquella no determinada sino por su independencia absoluta frente al universo de la causalidad natural, aquella no regida por el principio material del placer y el dolor, sino únicamente por el de la autonomía. La ley es inconcebible sin el concurso de una voluntad libre, pues legalidad y libertad se reenvían recíprocamente en todo momento. Sucede, sin embargo, que para conocer la naturaleza de esta voluntad libre sólo disponemos de la ley moral misma, la cual no es ninguna idea, ni siquiera una aspiración, sino una realidad efectiva y rotunda que en todo momento se impone. Por consiguiente, no hay en este punto cuestión doctrinal alguna a resolver, en el sentido de si existe o

no libertad para el deseo humano, pues la legislación universal bajo cuya égida se despliega la voluntad desde los tiempos más remotos prueba sin discusión su autonomía y potencia. Porque en todo momento se debe algo, dice Kant, se puede este algo, y la conciencia de esta tensión es a un tiempo la conciencia de la libertad y la conciencia de la ley moral viva en nosotros.

Ahora bien ¿de dónde proviene nuestro conocimiento de lo práctico incondicionado (des unbedingt Praktischen) en virtud del cual la razón pura es inmediatamente razón práctica? No es posible que su origen resida en la libertad, porque la libertad que ahora concebimos es sólo una libertad negativa, una independencia frente a la causalidad natural. Tampoco puede provenir su conocimiento de la experiencia, ya que la experiencia sólo ilustra acerca de la ley de los fenómenos naturales, radicalmente opuesta a la categoría de la libertad. Sólo nos queda, pues, la ley moral misma, y el camino que lleva a la conciencia de las leyes prácticas puras es idéntico al que nos conduce hacia los principios teóricos puros, haciendo en ambos casos abstracción de todas las condiciones empíricas. Pero si hacemos, en el caso de la ley moral, abstracción de todas las condiciones empíricas, somos puestos ante aquello que Kant llama "ley fundamental de la razón pura práctica", también considerado, en términos más vagos, como "imperativo categórico kantiano". Esta ley prescribe lo siguiente:

Obra de manera que la máxima de tu voluntad pueda al mismo tiempo valer siempre como principio de una legislación universal (12).

La voluntad aparece aquí, por vez primera en toda la historia

de la filosofía occidental, absolutamente desligada de las condiciones empíricas, determinada por la simple forma de la ley, sin necesidad de apoyo exterior alguno. Por medio de esta voluntad absoluta, incondicionada, la razón práctica pura se proclama a manera de razón legislativa. Y si esta legislación, dice Kant, adopta la forma del imperativo en vez de la forma de la espontánea inclinación, ello se debe a que en el hombre se da una voluntad pura, pero no una voluntad santa. Sólo la inteligencia soberana, Dios, está por encima del carácter restrictivo de las leyes, sólo ella es incapaz de formularse máxima alguna que no sea al mismo tiempo una ley práctica, pero en el hombre la relación de su voluntad con la norma es siempre una dependencia respecto del deber, aunque este deber se le imponga únicamente a través de la razón y no a través de cualquier potencia externa.

Partiendo de la antes citada ley fundamental de la razón pura práctica, Kant está en condiciones de formular un nuevo teorema en su deducción:

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes consecuentes a ellas; por el contrario, toda heteronomía del libre arbitrio no sólo no fundamenta ninguna obligación sino que se opone al principio de la obligación y a la moralidad de la voluntad. En efecto, en la independencia frente a toda materia de la ley (es decir, de todo objeto deseado) es donde reside el único principio de la moralidad. Esta independencia es la libertad en sentido negativo, mientras que esta legislación propia de la razón pura y práctica, en cuanto tal, es la libertad en sentido positivo (13).

De nuevo es Kant precursor de toda la gran filosofía alemana que le sigue. Esta heteronomía que se opone a la moralidad resonará después en todo el sistema de la ciencia de Fichte, y la concepción

hegeliana de la moralidad resulta del mismo modo tributaria de ella. El principio absoluto de la ley moral aparece configurado como libertad, no a la manera tradicional de sistema de obligaciones vinculado a un orden de castigos y recompensas. El que obedece y se obliga sólo es moral en cuanto que libre y espontáneamente se obedece y obliga a sí mismo, con lo cual todo el elemento exterior y contingente que resulte de su acción carece de verdadera relevancia. De este modo, la ética del resultado queda sustituida por una ética de la intención pura. Esto, por otra parte, no priva en absoluto de imperatividad y universalidad a la norma, ya que, como Kant señala, el auténtico deber moral, la autonomía, es claro, terminante e indiscutible. En cambio, la moralidad que presupone algo ajeno a la voluntad misma como objeto o finalidad es siempre oscura y necesitada de un complicado sistema de excepciones y matices referidos al aspecto exterior del acto. Si la máxima de la felicidad personal aconseja, la ley de la moralidad ordena, pero satisfacer la orden categórica de la ley está en el poder de todos, siendo así que satisfacer el precepto de la felicidad sólo es posible raramente. No conviene, por tanto, hablar a la ligera del rigorismo kantiano como hacía Schiller, porque la ética de la Crítica de la Razón Práctica es ante todo rigurosa en lo que respecta al establecimiento de la libertad y carece, en última instancia, de otra finalidad que no sea la de devolver al sujeto el principio y el sentido de sus acciones, instaurando en el dominio de la heteronomía la autonomía más radical.

Por otra parte, la rigurosa aplicación del principio de la felicidad personal lleva a un concepto manifiestamente absurdo de la punibilidad, ~~del~~ crimen y del castigo. Como Kant señala, partiendo

del principio del amor a sí mismo el crimen debe por fuerza consistir sólo en el hecho de atraer un castigo sobre la propia persona, con lo cual el castigo será el motivo o razón para llamar criminal a una cosa, y la justicia habrá de identificarse en última instancia con la abstención de todo castigo. Sin embargo, los moralistas tradicionales jamás han sido consecuentes hasta este extremo, contrario, por otra parte, a la práctica universal del derecho y la costumbre. Y ser consecuente es, como constata Kant, el deber primero de todo pensador.

Queda, en fin, como más sutil reducto de la moral heterónoma no enteramente fundada sobre la razón pura práctica, la idea de que los actos buenos regocijan y los malos angustian. De este modo, la virtud dependería del placer derivado de las buenas acciones y el vicio del dolor derivado de los malos actos. De no ser porque presupone precisamente aquello que quiere demostrar, esta doctrina sería admisible, pero es obvio que para experimentar la alegría de la justicia y la amargura del remordimiento debe existir en nosotros antes un concepto del deber y de la autoridad de la ley moral, concepto éste donde el principio del placer jamás puede haber sido causa determinante.

Establecidos ya todos estos puntos y delimitada la naturaleza de la razón pura práctica con respecto de todas las concepciones empiristas de la norma, Kant procede a resumir brevemente lo expuesto. En la analítica de la razón pura especulativa o teórica, nos dice, una pura intuición sensible (espacio y tiempo) constituía el dato primero que hacía posible el conocimiento a priori de los objetos sensibles. Los principios sintéticos, obtenidos a partir de simples con-

ceptos sin intuición, eran allí imposibles, y el resultado de la Crítica de la Razón Pura podía expresarse con una sola frase: es ajeno a la razón especulativa todo el universo que trasciende a los objetos empíricos, el mundo nouménico. Pero la analítica de la razón pura práctica nos ha situado en una perspectiva enteramente diversa, en cuanto que nos obliga a reconocer la existencia de una libertad incondicionada en nosotros, y "la libertad, si se nos atribuye, nos transporta a un orden de cosas inteligible" (14). En efecto, la ley moral nos suministra una realidad absolutamente inexplicable a través de los datos del mundo sensible, una realidad donde se anuncia un mundo puramente inteligible, nouménico, y no sólo lo anuncia, sino que procede a determinarlo positivamente. Por medio de ella, afirma Kant, la naturaleza sensible, en lo que respecta a los entes razonables, adopta la forma de un mundo inteligible o, por decirlo con otros términos, la forma de una naturaleza suprasensible.

En general, la naturaleza sensible de los entes razonables es la existencia de dichos entes bajo leyes empíricamente condicionadas, y, por tanto, una heteronomía para la razón. Al contrario, la naturaleza suprasensible de estos mismos entes es su existencia bajo leyes independientes de toda condición empírica, derivadas, en consecuencia, de la autonomía de la razón pura (...). La naturaleza suprasensible no es sino una naturaleza sometida a la autonomía de la razón pura práctica (15).

La diferencia entre las leyes de una naturaleza a la cual está sometida la voluntad y las de una naturaleza que está sometida a una voluntad radica en que para la primera los objetos han de ser causa de las representaciones determinantes de la voluntad, mientras que para la segunda es la voluntad quien debe ser causa de los objetos, de tal manera que la causalidad de la voluntad tiene su principio de

determinación únicamente en la facultad de la razón pura, que por ello mismo puede ser llamada también razón pura práctica. Lo suprasensible es, así, el reino de la voluntad que sólo se quiere a sí misma y que en sí misma descubre el principio de la vida y de las acciones. Poco importa, en consecuencia, la capacidad que para la ejecución tenga en cada caso, porque la libertad es la existencia en el mundo inteligible, y la posibilidad de una naturaleza suprasensible se encuentra demostrada por la efectiva vigencia de la ley moral. Respecto de esta ley moral, no es posible deducción alguna que la demuestre, y todo esfuerzo de la razón especulativa en este sentido está llamado al fracaso, ya que no se encuentra sostenida por la experiencia; sin embargo, en el lugar de esta deducción nos encontramos con "el poder insondable" de la libertad que esta misma ley funda y asegura. Y puesto que la ley moral no puede ser deducida a priori, justificándose de este modo su valor objetivo y universal, pero sí es susceptible de servir como principio de deducción del poder de la voluntad, el uso "excesivo" y "trascendente" de la razón especulativa se transforma en un uso inmanente, devolviendo al espíritu esa confianza en sí mismo que había perdido en el campo de la pura teoría de los fenómenos. Por decirlo con los términos kantianos:

La ley moral puede así y por vez primera suministrar una realidad objetiva, aunque sólomente práctica, a la razón que, pretendiendo proceder especulativamente con sus ideas, devenía siempre excesiva, y transformar el uso trascendente de ésta en un uso inmanente, que consiste en devenir ella misma en el campo de la experiencia, por medio de ideas, una causa eficiente (16).

Esta causalidad espontánea e incondicionada de la razón, esta voluntad convertida en voluntad de sí misma, cierra el capítulo pri-

mero de la Crítica de la Razón Práctica. Kant se ocupará ahora del problema relativo al objeto de la razón práctica, desarrollando las categorías tradicionales del mal y del bien.

El concepto de un objeto de la razón pura práctica.

Kant comienza demostrando que no es requisito necesario comenzar examinando con carácter previo la posibilidad física de cualquier objeto de la razón práctica. Ciertamente, tal necesidad se daría si el objeto de la razón práctica es considerado como motivo determinante de la facultad de desear, pero no partiendo de todo lo anteriormente establecido, es decir, de la consideración de la ley moral como fundamento de la voluntad moral.

Desde luego, Bien y Mal son los únicos objetos de una razón práctica. Sin embargo es preciso aquí proceder a las mismas distinciones que se hicieron al determinar los principios de la razón pura práctica. Si estos objetos son el fundamento de la ley moral y no su consecuencia, el concepto del bien se referirá a aquello inmediatamente ligado a la sensación de placer y el de mal a la de dolor, olvidando así la elemental distinción entre lo bueno y lo malo y lo agradable y lo desagradable. Para obviar este inconveniente, algunas escuelas de la antigüedad, comprendiendo que el placer y el dolor no pueden por sí mismos ligarse a ninguna representación de un objeto a priori (en la medida en que no es posible nunca saber de antemano qué representación será placentera o penosa), han llamado bien a aquello que es un medio para lo agradable y mal a aquello que es causa de dolor. Pero al pensar así se inclinaban, sabiéndolo o no, por un pragmatismo de la voluntad.

Las máximas prácticas, deducidas simplemente como medios del susodicho concepto de bien, jamás encierran como objeto de la voluntad algo bueno en sí, sino siempre algo bueno en relación con otra cosa cualquiera; el bien no es jamás sino

lo útil, y aquello para lo cual será útil debe siempre encontrarse fuera de la voluntad, en la sensación (17).

De este modo, el bien se transforma en un recurso para alcanzar un interés, que, en cuanto tal, es siempre subjetivo y contingente o, en el mejor de los casos, simplemente natural y no moral; con lo cual la razón no abandona el mundo sensible para elevarse hasta el inteligible, sino que simplemente se abandona a la conveniencia o utilidad.

Menos tosca, pero igualmente ambigua es la fórmula escolástica: nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali, porque, como señala Kant, quiere decir tanto que "es bueno lo deseado" como "deseamos lo bueno", siendo así que estos dos puntos de vista son absolutamente inconciliables. El primero representa el empirismo ético en su forma más extrema, mientras que el segundo es propio de una ética formal o a priori. Si el concepto del bien es concebido como principio determinante del deseo, este bien podrá elevarse a regla universal y necesaria de conducta, pero si es el deseo el principio que determina al objeto como bueno o malo, dicha calificación únicamente proporcionará un concepto de la virtud y el vicio en términos de algo agradable o desagradable.

Para deslindar esta noción del objeto de la razón pura práctica, Kant recurre a la riqueza de su propia lengua alemana. En efecto, el latín bonum tiene dos acepciones claramente delimitadas a las cuales corresponden dos términos: das Gute y das Wohl. Lo mismo sucede con el latín malum, que puede traducirse por das Böse y das Uebel. En una acción podemos considerar el bien y el mal (das Gute y

das Böse) y nuestro bien y nuestro mal (das Wohl y das Uebel o Weh). Wohl y Uebel (Übel) indican siempre una relación a nuestro estado, a lo que ofrece de agradable y desagradable, pero Gute y Böse implican siempre una referencia a la voluntad como determinada por la razón y la ley a hacer de algo su objeto. Esta diferencia la expresa Kant añadiendo que lo bueno (Gute) y lo malo (Böse) se refieren siempre a acciones y nunca al estado de la sensibilidad del individuo, y

...si algo debiera ser simplemente bueno, malo o tenido por tal, sería sólo el modo de obrar, la máxima de la voluntad y, por tanto, el individuo mismo actuando en tanto que hombre bueno (gut) o malo (böse), pero no una cosa.

Podemos reirnos del estoico que gritaba, presa de agudos sufrimientos de gota: "Dolor, mucho me atormentas, mas nunca reconoceré que seas algo malo" (malum). Sin embargo, tenía razón. Era malo (Uebel), provocaba sufrimiento, y sus gritos bien lo revelaban; pero no había razón alguna para suponer que por ello se adhería a su persona algo malo (Böses); en efecto, el dolor no disminuía en absoluto el valor de su persona, sino solamente el valor de su estado. Hubiese bastado una sola mentira consciente para abatir su presencia de ánimo. Pero el dolor únicamente le servía de ocasión para engrandecerla si estaba cierto de no haberlo provocado por alguna acción injusta, haciéndose así merecedor de un castigo (18).

Por consiguiente, hemos de llamar bueno (gute) a aquello que debe ser objeto de la facultad de desear y malo (böse) a aquello que suscita horror. Este juicio exige que intervengan no sólo los sentidos sino ante todo y primordialmente la razón en cuanto tal. En cambio, si partimos de una consideración empirista podemos siempre declarar malo (Uebel o Weh) a lo que cualquiera en su sano juicio declararía bueno, y a la inversa. Pero al llegar a este punto Kant se deja llevar por una breve digresión que conviene destacar.

La consideración de nuestro bien y de nuestro mal (Wohl

y Weh), juega ciertamente un papel importante en los juicios de nuestra razón práctica y, en lo que concierne a nuestra naturaleza de entes sensibles, todo depende de nuestra felicidad, si la consideramos, tal y como exige la razón, no a partir de la sensación pasajera sino partiendo de la influencia que estos estados contingentes tienen sobre nuestra existencia entera y la satisfacción que experimentamos; sin embargo, no todo se encuentra vinculado a ella. El hombre es un ente que tiene necesidades en tanto que forma parte del mundo sensible y, en este sentido, la razón tiene una tarea que no puede declinar, a saber: interesarse por los fines de la sensibilidad y elaborar máximas prácticas que conduzcan a la felicidad en esta vida y, si es posible, también en la vida futura. Sin embargo, el hombre no depende de la animalidad hasta el punto de permanecer indiferente a todo cuanto la razón dice por ella misma, hasta el punto de usarla sólo como instrumento para la satisfacción de sus necesidades como ente sensible (19).

De este modo, la paradoja del método en una crítica de la razón pura práctica consiste, como dice Kant, en el hecho de que el concepto del bien y del mal ni debe ni puede ser determinado con anterioridad a la ley moral, sino sólo después de esta ley moral y por ella. Esta puntualización metodológica, argumenta Kant, aclara de un golpe el origen o causa de todos los errores de los filósofos en cuanto al principio supremo de la moral, porque sin partir de ella siempre se llegará a un fundamento empírico -a un objeto que condiciona los principios y no a la inversa- y, por consiguiente, al escepticismo. Bien sea que vinculemos este objeto de la razón práctica a la felicidad, a la perfección o a la voluntad de Dios, comenta Kant, "este principio no será por ello menos heterónomo" (20). Por consiguiente, sólo una ley formal, entendiendo por ella una ley que "sólo prescribe a la razón como condición suprema de las normas la forma de la legislación universal, puede constituirse a priori en principio determinante de la razón práctica" (21).

Al revés que los conceptos de la razón especulativa, los con-

ceptos de la razón pura práctica, en este caso las nociones del bien y del mal independientes de toda vinculación con el campo de la experiencia del placer y el dolor, constituyen lo que Kant llama categorías de la libertad, y devienen, por tanto, conocimientos que producen espontáneamente la realidad de aquello a lo cual se relacionan. Por expresarlo en los términos de Kant:

Como, por otra parte, las acciones sometidas a una ley que no es natural, sino a una ley de la libertad, derivan de la actitud de los entes inteligibles y como, por otra parte, en cuanto acontecimientos del mundo, se incluyen en el campo de los fenómenos, las determinaciones de una razón práctica no podrán tener sino una vinculación relativa con estas últimas, de acuerdo, ciertamente, con las categorías del entendimiento, pero no en vista de un uso teórico de éste para integrar lo diverso de la intuición (sensible) en una conciencia a priori, sino solamente para someter la diversidad de los deseos a la unidad de una conciencia de la razón práctica que ordena en la ley moral, o de una voluntad pura a priori (22).

Por tanto, las categorías de la libertad, de acuerdo con los conceptos del bien y del mal, se agrupan del siguiente modo:

I.- De la cantidad:

Subjetivas, partiendo de máximas u opiniones de la voluntad del individuo.

Objetivas, partiendo de los principios o preceptos.

Sintéticas, partiendo de los principios a priori o leyes, en las cuales se expresan tanto las determinaciones subjetivas como objetivas de la libertad.

II.- De la cualidad:

Reglas prácticas de la acción (praeceptivae)

Reglas prácticas de omisión (prohibitivae)

Reglas prácticas de excepción (exceptivae)

III.- De la relación:

A la personalidad

Al estado de la persona

Recíprocas, de una persona al estado de las otras

IV.- De la modalidad:

Lo lícito y lo ilícito

El deber y lo que es contrario al deber

El deber perfecto y el deber imperfecto

Con esto se cierra el comentario centrado en el objeto de la razón pura práctica, para pasar al dominio de la sensibilidad moral. A partir de aquí cobra sentido la vieja acusación de rigorismo que tanto ha merecido la Crítica de la Razón Práctica. Buena parte de la filosofía alemana posterior habra de oponerse a esta parte de la analítica kantiana, bien por la rigidez con la cual Kant contempla el sistema de motivaciones y estados de ánimo vinculados al reino de la ley, bien por la crítica feroz que se despliega ahora contra la moralidad evangélica del amor, aún cuando Kant pretenda salvar dicha ética y combinarla con su propia doctrina a través de sutiles transposiciones de sentido.

Los móviles de la razón práctica pura.

Lo esencial de todo valor moral de las acciones, dice Kant, consiste en que la voluntad sea determinada inmediatamente por la ley moral. Toda acción conforme a la ley que, sin embargo, no se emprende por amor a la ley es buena moralmente sólo en cuanto a la letra, pero no en cuanto al espíritu o a la intención, razón por la cual podemos llamarla legal pero no moral. En realidad, el efecto de la ley moral como fundamento del obrar es puramente negativo: consiste en vivir rechazando todos los impulsos sensibles, toda inclinación natural. La voluntad es tanto más moral cuanto más reprime cualquier influencia de la sensibilidad. Ello se debe a que el producto de todas las inclinaciones no es sino el egoísmo (solipsismus), egoísmo que aparece o bien como philautia (indulgencia hacia el propio obrar) o bien como arrogantia (complacencia hacia el propio obrar), con lo cual los móviles de la razón se circunscriben al narcisismo y a la presunción.

La ley moral humilla, dice Kant, a todo hombre, y lo humilla inevitablemente en cuanto que provoca la comparación de la pura norma universal con la tendencia sensible de su naturaleza. Buscar una norma que no humille equivale a destruir el fundamento de la razón pura práctica y a suprimir de raíz la posibilidad de cualquier sentimiento propiamente moral. Ahora bien, este avergonzar es solo el aspecto negativo de la sensibilidad moral, porque partiendo de él es posible alcanzar el aspecto positivo, el sentimiento del respeto a la ley, único efecto práctico de la autonomía de la voluntad.

Así, el respeto hacia la ley no es un móvil de la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil (23).

Kant logra, así, mantener el principio de la inmanencia en todo su análisis de la razón práctica subordinando el objeto y el móvil de la voluntad moral a esta voluntad misma que se da la ley a manera de estatuto de su libertad incondicionada.

La primera nota característica del respeto a la ley, por contraposición a todos los demás móviles posibles, consiste en que sólo se dirige a personas y conceptos, jamás a cosas. La segunda y definitiva, radica en que el respeto no es en modo alguno un sentimiento de placer, pero tampoco es un sentimiento de displacer, y cuando el alma logra prescindir de su arrogancia "se eleva tanto más cuanto más lejana ve la ley santa de su propia naturaleza frágil" (24). De este modo, el respeto que suscita la ley moral es a la vez una distancia o una ajenidad de esta misma ley con respecto del sujeto singular que la sirve, pero esta separación llama en realidad a un reconciliarse más profundo, a una alegría, porque la norma santa no lo es en virtud de provenir de otro sino precisamente a causa de provenir de uno mismo. Justamente porque el sujeto puede adherirse a la ley como siendo esta un acto puro de su voluntad devenida voluntad universal y necesaria, es posible la dignidad, la nobleza del alma que contempla cuan lejos se halla del ideal de su razón. Del concepto de móvil, dice Kant, derivaría el de un interés, y éste nos llevaría inevitablemente al empirismo ético, pero como la ley es el único móvil, el interés moral es un interés puro e independiente de los sentidos, originado en la simple razón práctica. Como Kant señala, el respeto por la ley es

la conciencia de una libre sumisión de la voluntad a la norma, unida, sin embargo, a una coerción (Zwang) inevitable, ejercida sobre todas las inclinaciones, aunque sólo tiene por origen nuestra propia razón (25).

La acción objetivamente práctica es el deber, el reino del imperativo categórico incondicionado, que no encierra ni placer ni dolor, que está en realidad por encima de dichas determinaciones de la sensibilidad, y por eso,

como dicha coerción no se ejerce sino en virtud de la legislación de nuestra propia razón, implica también la elevación, y su efecto subjetivo sobre el sentimiento puede llamarse simplemente aprobación de sí mismo (26).

De este modo, la conciencia obtiene su propio reconocimiento a través de la dura lucha de la naturaleza suprasensible (libertad) contra la naturaleza sensible (necesidad fáctica), y no sería inútil recordar aquí la célebre dialéctica del amo y el siervo que abre, al comienzo del capítulo IV de la Fenomenología del Espíritu, el combate por el reconocimiento y la iluminación de la conciencia como conciencia de sí. Esta elevación a la cual alude Kant es una verdadera Aufhebung en sentido hegeliano, porque a través de la aniquilación de todo lo singularmente sensible y contingente, el individuo alcanza la virtud, a partir de la cual no depende directamente de la realidad exterior en cuanto a su facultad de desear, sino que se erige, por su sola voluntad de razón, en causa de todas las representaciones requeridas por su libertad.

Pero lo fundamental para Kant es colocar toda moralidad de las acciones en la necesidad de obrar por deber, y aquí Hegel acusa a esta ética de inconsecuencia, porque si bien el deber aparece como

requisito inexcusable para alcanzar esa elevación en virtud de la cual el sujeto se reconoce libre y virtuoso, dicha elevación debe abolir (aufheben) el deber en cuanto tal, colocando al alma en disposición de existir libremente por su sola conciencia en el dominio de la moralidad concreta (Sittlichkeit), superando el mundo de la ética abstracta y represiva (Moralität). De alguna manera, Kant previó una objeción semejante, y por eso se dice en la Crítica, casi inmediatamente después de canonizar el deber como fundamento de toda razón pura práctica, que "esto concuerda muy bien con la posibilidad de un mandamiento semejante a éste: ama a Dios sobre todas las cosas y a tu prójimo como a tí mismo", ya que "el amor de Dios es imposible como inclinación, pues Dios no es un objeto de los sentidos" (27). Cabría objetar este uso del término inclinación, y Hegel así lo hace (28), arguyendo maniqueísmo en esta concepción kantiana, para la cual sólo cabe una inclinación basada en los sentidos o un deber basado en la razón pura práctica, porque de antemano se rechaza la posibilidad de una inclinación puramente espiritual que se vincule directamente al mundo inteligible (manifiesta en la doctrina evangélica y de un modo muy señalado en el relato joánico), pero temiendo sin duda el reproche derivado de esta moralidad del amor y la gracia, Kant ataca a su vez, acusando de fanatismo a quienes pretenden prescindir de la coerción y el imperativo como esencia de la conducta moral:

El grado ético en el cual se encuentra el hombre es el respeto por la ley. La intención que debe tener para observarla es la de observarla por deber, no como consecuencia de una inclinación voluntaria o, en rigor, de un esfuerzo no ordenado, emprendido espontánea y voluntariamente, y el estado moral en que a cada momento puede encon-

trarse es la virtud, es decir: la intención moral en la lucha, no la santidad en la presunta posesión de una completa pureza de las intenciones de la voluntad. No hacemos sino predisponer los espíritus a un puro fanatismo moral, a una exaltación de la presunción, animándolos a acciones pretendidamente más nobles, más sublimes y más magnánimas, instaurando así en ellos la ilusión de que el principio determinante de sus actos no es en modo alguno el deber, es decir, el respeto por la ley, cuyo yugo deben soportar (29).

Este "fanatismo moral" conduce, pues, a una mentalidad inconsistente y "quimérica", a una vana autocomplacencia predispuesta a rendirse ante los impulsos sensibles. Kant extrema su actitud añadiendo que ninguna cosa llevada a cabo por natural inclinación puede ser considerada jamás conducta ética. Si buscamos bien, dice, descubriremos una ley del deber que ordena en todas las acciones elogiables, una norma que exige allí donde la ley parece ser espontáneamente cumplida. Con ello se formula una doctrina aparentemente nueva del acto moral, una doctrina cuyo fundamento no es la conformidad del ser con el deber, sino la sumisión del ser al deber, y digo "aparentemente" nueva porque se trata en realidad de la ética más antigua y pura, de la regla promulgada con Moisés, para la cual es la ley como tal ley lo único santo y perseguible. En su célebre escrito acerca de La Religión en los Límites de la Pura Razón, Kant consideró la norma mosaica como precepto bárbaro incapaz de contener las exigencias de una legislación a priori universal, pero toda la Crítica de la Razón Práctica se encuentra bajo el imperio del espíritu del Antiguo Testamento. Las protestas de Kant en el sentido de considerar a la moral evangélica como única ética conforme a la razón sucumben siempre ante el ánimo que dice: es ley la ley, porque la dialéctica de la gracia cristiana está ausente en todo momento. Las

palabras de Kant son inequívocas y firmes:

!Oh Deber! nombre grande y sublime, nada contienes en tí que satisfaga, nada que se insinúe por vanidad, sino que exiges la sumisión (30).

Y unas líneas más adelante se añade:

La dignidad del deber nada tiene que ver con la alegría de vivir; posee su ley particular, al igual que su tribunal particular; y aunque queramos moverlos juntos para ofrecerlos, así mezclados, a manera de consuelo del alma enferma, se separarán, sin embargo, inmediata y espontáneamente; y en caso de no suceder así la dignidad dejaría de obrar, y aunque la vida física ganara así algo de fuerza, la vida moral se desvanecería sin esperanza de recuperación (31).

Fenómeno y noumenon. Necesidad natural y libertad.

La analítica de la razón pura práctica se cierra con unas consideraciones referidas al problema de la causalidad libre y la causalidad natural. Atribuir el poderío de la libertad, dice Kant, a un ente cuya existencia está determinada en el tiempo no puede significar que se le exceptúa simplemente de la ley de la necesidad física en lo que respecta a los hechos de su vida y a sus acciones, porque ello sería entregarlo a un ciego azar. Pero ¿cómo llamar libre o incondicionado a un delincuente cualquiera, si su acto es una mera consecuencia necesaria de los principios determinantes del tiempo que le ha precedido? ¿Cómo llamar libre a un hombre que en el mismo momento y en relación con el mismo acto está sometido a una necesidad natural inevitable?

Kant pasa revista a las soluciones más frecuentes que los éticos han querido formular. La primera consiste en recurrir al subterfugio de considerar efecto libre a aquél cuya causa determinante natural se encuentra en el interior del agente, suponiendo que el hombre es libre porque sus actos responden a representaciones interiores que sirven a su propia conveniencia. En términos muy generales, se trata de la solución leibniziana, tal y como viene expuesta en los ensayos de la Teodicea, aunque Kant no aluda a ello. Para Leibniz, la libertad no significa independencia de las leyes generales del universo, autonomía para trascender el ars magna combinatoria donde todas las acciones están calculadas de antemano por el entendimiento divino, sino precisamente integración o inmanencia de este universo en el sujeto. Por el hecho de existir, el hombre se encuentra inner-

so en un mundo infinito donde el más imperceptible de sus actos se encuentra determinado por innumerables y también imperceptibles cambios y movimientos de los demás entes, pero el hombre es libre justamente porque en realidad no existe relación o comunicación alguna entre las sustancias, sino que todas poseen en su interior el despliegue de todas, y al obrar naturalmente obran libremente, con lo cual el problema no es elegir entre necesidad natural y libertad sino concebir conceptualmente esta unidad de una naturaleza libre o de una libertad natural. Pero esta doctrina no satisface, según Kant, las exigencias de la pura razón práctica.

Sería servirse de un miserable expediente (adoptar esta doctrina), que satisface todavía a ciertas gentes, las cuales creen haber resuelto así, por medio de una pequeña disputa de palabras, este grave problema en cuya solución se trabaja vanamente desde hace miles de años. En efecto, por lo que respecta a esta cuestión de considerar a la libertad fundamento de todas las leyes morales y de la imputación que de ellas deriva, para nada importa saber si la causalidad determinada por una ley natural es necesaria en virtud de principios condicionantes que residen en el sujeto o fuera de él y, en el primer caso si lo es por instinto o por principios determinantes concebidos por la razón (32).

Lo que Kant busca es una libertad trascendental, la completa independencia con respecto de la naturaleza, y en las consideraciones de Leibniz cree encontrar sólo una libertad psicológica, sintetizada con la necesidad natural. En realidad, la noción leibniziana no es psicologista, y tampoco responde su concepto del alma como automaton spirituale al mecanicismo característico de los siglos XVII y XVIII, pero la libertad exigida por la razón pura práctica kantiana no puede, ciertamente, encerrarse en los límites de la Monadología, ese universo donde siendo todos los puntos físicos pre-

via y fundamentalmente puntos metafísicos cerrados sobre sí mismos, todos llevan escritos en su puro interior el devenir del mundo en su totalidad. Como Kant sabe muy bien, su doctrina de una ética formal sólo puede basarse en una libertad incondicionada y absoluta, no en una combinatoria universal apoyada en el orden de los posibles y los compositibles, porque sólo partiendo de una noción semejante de la libertad existe la ley moral pura y la imputabilidad de ella derivada. Kant necesita ahora elevarse por encima de todo el conjunto de hechos y acciones que se suceden en el tiempo de acuerdo con la ley natural de causalidad, y por eso argumenta:

En estas doctrinas sólo se toma en cuenta la necesidad de la conexión de los acontecimientos en una serie temporal en el modo en que se desarrolla siguiendo la ley de la naturaleza, sea que llamemos automaton materiale al sujeto donde tiene lugar este despliegue cuando la máquina es movida por la materia o, al modo de Leibniz, automaton spirituale, cuando es movida por representaciones, y si la libertad de nuestra voluntad fuese sólo esta última (libertad psicológica y comparativa, no trascendental y, por tanto, absoluta), apenas valdría más que la libertad de un asador mecánico que, una vez puesto en marcha, ejecuta por sí solo sus movimientos (33).

Para resolver esta contradicción, afirma Kant, sólo cabe suponer que la necesidad natural se refiere únicamente a las determinaciones del sujeto en cuanto fenómeno. Aún cuando pudiésemos conocer a un individuo tan perfectamente como para calcular con toda exactitud su conducta futura, nos sería posible mantener que es libre, dice Kant, "porque todo este encadenamiento de fenómenos depende de la espontaneidad del sujeto como cosa en sí (noumeno)" (34). Esta afirmación, como el mismo Kant concede, no puede ser teóricamente probada y ni siquiera se nos aparece a manera de algo explicable, pero nos

asegura acerca de su verdad la ley moral misma, que siempre presupone esa espontaneidad absoluta de la libertad. De no ser así, el castigo de los criminales atávicos, de esos hombres que desde la infancia "han dado signos de una maldad tan precoz e incorregible" (35), sería injusto y absurdo, pero hasta estos hombres se sienten responsables de sus actos aunque persistan en ellos.

Queda, sin embargo, una segunda dificultad que "amenaza a la libertad con su completa ruina" (36), y esta dificultad se identifica con la naturaleza misma de un Dios creador.

El hombre sería una marioneta o un autómatas, construido y puesto en movimiento por el Señor supremo de todas las obras de arte; la conciencia de sí haría de él -eso es cierto- un autómatas pensante, en el cual, sin embargo, la conciencia de su espontaneidad, tomada por conciencia de su libertad, sería una simple ilusión (...), dado que la causa última y suprema se encuentra completamente en una mano extraña (37).

Partiendo, como siempre, de la distinción tajante entre tiempo y existencia de las cosas en sí, Kant resuelve rápidamente esta dificultad. La temporalidad no concierne a los noumenos, cuya creación no pertenece a la creación de la causalidad sensible. Puesto que Dios no es un creador de fenómenos y puesto que, como antes se vió, es posible afirmar la libertad de las cosas en sí precindiendo del mecanismo natural de sus acciones como entes sensibles, el hecho de que estas cosas en sí sean criaturas nada cambia en lo referente a su espontaneidad absoluta, "pues la creación concierne a su existencia inteligible, no a su existencia sensible, y no puede, por tanto, ser considerada como el principio determinante de los fenómenos" (38). Así pues, la dificultad proveniente de estar sometido el hombre a la causalidad natural se resuelve partiendo de su naturaleza nouménica,

mientras que la dificultad proveniente de ser un ente creado se resuelve limitando esta creación a su naturaleza inteligible. El propio Kant concede que esta solución es poco satisfactoria, y el lector desearía una argumentación extensa y concluyente, pero el filósofo no parece estar en condiciones de suministrarla. Kant se limita a constatar: "toda otra solución intentada o susceptible de intentarse ¿es más fácil o más inteligible?" (39).

DIALECTICA DE LA RAZON PURA PRACTICA

=====

El libro segundo de la Crítica se ocupa principalmente de las cuestiones derivadas del concepto de bien supremo y de los llamados postulados de la razón pura práctica.

En realidad, para Kant el propósito de demostrar la existencia de una razón pura práctica se encuentra ya consumado, y procede ahora solamente a precisar ciertas nociones.

La primera de ellas es precisamente la de bien supremo o soberano. Los estoicos y los epicúreos, comienza por decir Kant, consideraron que el esfuerzo por alcanzar la virtud y la búsqueda razonable de la felicidad no eran acciones diferentes sino idénticas. Sin embargo, las dos escuelas diferían radicalmente en un punto. Para el epicúreo, la virtud era la conciencia de la determinación de alcanzar la felicidad. Para el estoico, en cambio, la conciencia de la propia virtud era la única felicidad posible. Los epicúreos elevaban, pues, la prudencia a virtud moral básica, con lo cual la felicidad constituía por sí sola el bien moral, no siendo la virtud sino el camino a seguir para alcanzarlo. Los estoicos, por comparación, mantenían como primordial principio ético la moralidad misma, suponiendo que la sola virtud era el bien supremo, no siendo la felicidad sino la conciencia de la posesión de tal virtud. En un caso el bien se hacía depender de la felicidad, considerando la virtud como aquello dado por añadidura, y en el otro el bien se hacía depender de la virtud, considerando la felicidad como aquello consecuente con ella. Pero la unidad que tanto los epicúreos como los estoicos creen hallar entre felicidad y virtud es precisamente lo que Kant considera contradictorio.

Feli

Felicidad y moralidad, dice Kant, son elementos completamente diferentes, y su relación contradictoria, lejos de ser un fundamento inmediato de la razón práctica, constituye la principal antinomía de ésta. Dicha antinomía requiere en primer lugar un planteamiento que las escuelas griegas omitieron.

Es evidente, por una parte, que en el bien supremo virtud y felicidad se conciben unidas, pero es también evidente, por otra parte, que esta unidad aparece como imposible. Que el deseo de alcanzar la felicidad sea la causa determinante de las máximas de la virtud es absolutamente imposible, dice Kant, porque dichas máximas no serían morales. Pero que la virtud sea la causa eficiente de la felicidad es también imposible, porque no es posible esperar en el mundo temporal y fenoménico que la dicha venga determinada por la rigurosa observancia de las leyes morales. Y, sin embargo, la unión de virtud y felicidad no puede ser analítica, sino sintética, expresable como relación de causa a efecto, pues concierne a un bien práctico, posible a través de la acción.

Una antinomía semejante se daba en el dominio de la razón teórica entre la necesidad natural y la libertad en la causalidad de los hechos del mundo. Allí se resolvía demostrando que no existe verdadero conflicto cuando consideramos los acontecimientos y el mundo mismo a manera de fenómenos, en tanto que la persona es considerada asimismo como noumeno, como pura inteligencia en su existir no condicionado por el tiempo.

Trasladando la cuestión al terreno de la razón práctica, es posible comprobar que la proposición en virtud de la cual la sola fe-

licidad produce la moralidad es absolutamente errónea, pero que la proposición en virtud de la cual es la moralidad la causa de la felicidad resulta sólo condicionalmente falsa. Y Kant la considera condicionalmente falsa, pues depende de considerar la existencia en el mundo sensible como único modo de ser del ente razonable. En realidad, la conciencia de la limitación inmediata de la voluntad impuesta por la ley provoca, según Kant, un sentimiento idéntico al del placer, pero partiendo de otras fuentes por completo ajenas a la sensibilidad.

¿Es que no disponemos de un término que designe, no un gozo, como el término felicidad, sino una satisfacción ligada a la existencia, análoga a la felicidad y que debe acompañar necesariamente a la conciencia de la virtud? ¡Por supuesto! Este término es la amistad consigo mismo (Selbstzufriedenheit), el cual, en sentido propio, no significa otra cosa que una satisfacción negativa ligada a la existencia en virtud de la cual tenemos conciencia de nada necesitar. La libertad y la conciencia de la libertad, como conciencia de un poder para actuar guiados por la intención preponderante de obedecer a la ley moral, es la independencia con respecto de las inclinaciones, al menos como causas determinantes (si no como causas afectivas) de nuestro deseo; y en tanto que soy consciente de esta independencia siguiendo mis máximas morales, ella es la única fuente de una satisfacción invariable, que no reposa sobre ningún sentimiento particular y que puede llamarse intelectual (40).

De este modo, la antinomia de la razón pura práctica, que en la persecución del bien supremo descubre escindidas la felicidad y la virtud, se resuelve en el concepto de una amistad con la vida que es en realidad un no necesitar la vida. Literalmente traducido, el término Selbstzufriedenheit significa más bien alegría de sí mismo, pero esta alegría derivada de la propia virtud es, como Hegel vió en sus años de Tubinga, una amistad con el propio ser en el mundo, una reconciliación (41). Poco importa entonces que la existencia exija

del alma el dolor y la muerte, porque será ella la indigna y no el alma, y poco importa también que la virtud deba luchar siempre sin esperanza de recompensa material alguna, porque esta lucha contiene ya la satisfacción invariable del alma pura. La deuda de Hegel con Kant en este punto es indiscutible y profunda, pero conviene proseguir con el razonamiento del segundo:

Partiendo de todo esto podemos comprender cómo la conciencia de esta facultad de una razón pura práctica puede producir por el hecho de la virtud una conciencia de nuestro dominio sobre las inclinaciones y, por consiguiente, sobre el descontento que siempre las acompaña y, así, una satisfacción negativa derivada de nuestra condición, es decir, una amistad o alegría que es en su origen amistad hacia sí mismo. De este modo, es decir, indirectamente, la libertad misma se hace capaz de un gozo que no puede llamarse felicidad porque no depende de la intervención positiva de un sentimiento, ni beatitud, si queremos hablar con precisión, porque la beatitud no implica una completa independencia con respecto a las inclinaciones y necesidades, pero que, sin embargo, se asemeja a la beatitud y es análoga, al menos en lo referente a su origen, a este sentimiento de suficiencia de sí propio que solo podemos atribuir al Ser supremo (42).

De ello se deduce que podemos considerar posible la existencia de un vínculo natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcionada a dicha moralidad, y que, por tanto, el bien supremo consiste en la sola virtud.

Al llegar a este punto, Kant procede a formular los dos célebres postulados de la razón pura práctica: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La razón pura teórica o especulativa había sido incapaz de demostrar ambas proposiciones, y tampoco la pura razón práctica podrá probar su efectiva realidad, pero de la posibilidad de una ética formal y no empírica se derivan con la fuerza de lo

evidente tanto la inmortalidad del alma como la existencia de un Dios infinito.

Por comenzar con el primero de dichos postulados, resulta evidente que la total conformidad de la voluntad a la ley moral, prácticamente necesaria, no es posible sino en un progreso que se extiende hasta el infinito. Pero este progreso infinito sólo es posible en una personalidad indefinidamente persistente del ente razonable. Así, el bien supremo requiere la inmortalidad del alma, que es, por tanto, un postulado de la razón práctica.

Sin esta proposición o bien la ley moral, que arbitrariamente imaginamos indulgente y adaptada a nuestra conveniencia, queda enteramente desprovista de toda su santidad, o bien exageramos su misión y al mismo tiempo la esperanza de un destino inaccesible, es decir, toda la esperada adquisición de la santidad de la voluntad, entregándonos a sueños teosóficos opuestos al conocimiento de sí mismo; ambas cosas no hacen sino estorbar el incesante esfuerzo por obedecer de un modo puntual y completo a un mandamiento de la razón severa e inflexible que no es sin embargo ideal sino verdadero. Para un ser razonable pero finito sólo hay la posibilidad de un progreso hasta el infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral (43).

Por lo que respecta al segundo postulado de la pura razón práctica, es decir, a la existencia de Dios, Kant constata que el bien supremo sólo es posible en el mundo admitiendo una causa suprema de la naturaleza cuya causalidad es conforme a la intención moral. Por consecuencia, el postulado de la posibilidad del bien supremo derivado, es decir, del mejor de los mundos, es al mismo tiempo el postulado de la realidad de un bien supremo primitivo o, lo que es idéntico, de la existencia de Dios.

Pero Kant aclara ya al comienzo de su meditación que esta ne-

cesidad moral es una exigencia subjetiva, un requerimiento (Bedürfnis), no una necesidad objetiva (Notwendigkeit) o deber. Por eso, esta existencia de Dios considerada como principio de explicación puede considerarse hipótesis, pero considerada como objeto de una necesidad para un fin práctico debe llamarse creencia, o incluso creencia racional. Como Kant se ocupa de aclarar, "no entendemos por ello que la admisión de la existencia de Dios, como fundamento de toda obligación en general, sea necesaria, porque este fundamento se apoya únicamente sobre la autonomía de la razón, tal y como lo hemos demostrado suficientemente" (44).

Haciendo aquí un inciso, Kant alude a cómo las escuelas griegas hacían de la voluntad y la libertad del hombre el principio único del bien supremo, sin requerir la existencia de Dios para ello. Sin duda, tenían razón estableciendo así el principio de la ley con independencia de tal postulado, pero haciendo caso omiso de él se veían la verdadera posibilidad práctica del bien supremo. Los estoicos, por ejemplo, consideraron que el grado de virtud exigible por la ley podía lograrse de modo completo y satisfactorio en esta vida, pero con ello no sólo elevaban el poder moral del sabio más allá de todos los límites de la naturaleza humana, sino que excluían a la felicidad como objeto de la facultad de desear, haciendo del sabio "una especie de divinidad independiente de toda la naturaleza en cuanto a su satisfacción" (45). Y aunque resulta frecuente considerar que la ética cristiana y la estoica son semejantes o incluso idénticas, Kant procede a distinguirlas con cuidado. El estoico, en efecto, hace de la conciencia de la propia fuerza moral del alma el centro de todas las intenciones morales, de tal manera que su móvil no

es el puro deber sino la elevación del pensamiento por encima de los móviles inferiores de los sentidos, con lo cual la virtud resulta ser algo semejante al heroísmo del sabio. La moral cristiana, en cambio, "pura y severa", niega al hombre en todo momento la confianza de ser justo y santo en esta vida, pero le asegura que si hace todo cuanto está en su poder lo demás le será concedido por añadidura. Es por eso que sólo el cristianismo, dice Kant, suministra un concepto del bien supremo capaz de satisfacer las más rigurosas exigencias de la razón pura práctica. Con su característica asimilación de la doctrina evangélica a través del espíritu de la regla mosaica, Kant habla de la ley santa e inflexible del cristianismo, donde la máxima perfección moral de la cual es capaz el hombre se identifica con la virtud, es decir, "la intención conforme a la ley por respeto a la ley" (46) y, por consiguiente, "la conciencia de una tendencia continua a la transgresión y a la falta de pureza" (47). Sin embargo, aunque la ley cristiana aleje del hombre la seguridad en cualquier santidad posible por sus solos medios, "resta a la criatura un progreso hasta el infinito, que por esta razón puede legítimamente esperar una duración que también se extiende hasta el infinito" (48).

De este modo conduce la ley moral a la religión, reconociendo todos los deberes como órdenes divinas. Lo que no quiere decir que el principio moral cristiano sea de orden teológico y, en consecuencia, heterónomo, pues esta ética hace del conocimiento de Dios únicamente fundamento del acceso al bien supremo, no fundamento de las leyes. Por expresarlo en los propios términos kantianos:

La ley moral conduce, a través del concepto del bien

supremo como objeto y meta final de la razón pura práctica, a la religión, es decir, a reconocer todos los deberes como órdenes divinas; no como sanciones, es decir, como órdenes arbitrarias y contingentes en sí mismas de una voluntad extrañada, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre (...). Y he aquí por qué la moral no es propiamente hablando la doctrina donde se enseña el modo de alcanzar la felicidad, sino el modo de hacerse digno de la felicidad. Sólo cuando surge la religión aparece la esperanza de participar un día en la felicidad, partiendo ésta del cuidado que hayamos tenido en no ser indignos (49).

En consecuencia, añade Kant, el fin último de Dios en la creación del mundo no es la felicidad de los entes racionales, sino el bien soberano mismo, donde se presupone la dignidad y moralidad de estos entes. Como sujeto de la ley moral, como único sujeto de ella, el hombre será siempre un fin en sí y jamás podrá ser empleado como medio por otro, "ni siquiera por Dios" (50), porque en cuanto sujeto del deber, de lo único santo, "la humanidad debe sernos sagrada en nuestra persona" (51).

Volviendo a los postulados de la razón pura práctica en cuanto tales postulados, comprobamos entonces que no constituyen dogmas teóricos sino hipótesis prácticas y que no amplían en modo alguno el conocimiento especulativo, pero sí confieren en general a las ideas de la razón especulativa una realidad objetiva. Lo que para ella era trascendental es inmanente en la razón práctica, aunque sólo desde el punto de vista práctico. Por medio de estos postulados (a los cuales es preciso añadir el de la libertad, ya debatido en la analítica) no conocemos verdaderamente ni la naturaleza de nuestra alma, ni el mundo inteligible ni al Ser supremo en aquello que son en sí mismos, sino que sólo hemos reunido estos conceptos en la noción práctica de bien supremo. Con respecto de ellos no es posible intuición

alguna y por consiguiente, no pueden ser objetos de proposiciones sintéticas, o, dicho de otro modo, son pensamientos en vez de conocimientos. Pero Kant se extiende algo más en lo referente al concepto de Dios y su vinculación con el dominio de la moralidad. La noción de un Ente divino no deriva de la física y, por tanto, tampoco de la metafísica.

Explicar las disposiciones de la naturaleza o sus modificaciones recurriendo a Dios como autor de todas las cosas no constituye una explicación científica sino un fracaso de la propia filosofía, porque nos obligamos a admitir aquello acerca de lo cual no poseemos concepto alguno para constituirnos un concepto de la posibilidad de aquello que tenemos ante los ojos (52).

En realidad, es imposible llegar por medio de la metafísica a la prueba de la existencia de Dios con razonamientos seguros, porque para ello deberíamos conocer, dice Kant, este mundo como el más perfecto posible y, por consiguiente, todos los mundos posibles a los efectos de compararlos con el presente, poseyendo así un saber absoluto. Que nuestro mundo sólo es posible por medio de la existencia de Dios es algo que sólo podríamos asegurar poseyendo nosotros mismos la ciencia divina, y esto es manifiestamente absurdo. Además, continúa Kant, es imposible conocer la existencia de Dios a través de simples conceptos carentes de intuición sensible alguna, pues toda proposición que dice de un ente del que tengo un concepto que existe es una proposición sintética, es decir, "una proposición mediante la cual voy más allá de este concepto, afirmando de él más de lo pensado en él: a saber, que a este concepto que está en el entendimiento corresponde además un objeto fuera del entendimiento, cosa evidentemente imposible de descubrir por cualquier tipo de razonamiento" (53).

Como, por otra parte, sólo podemos conocer una pequeña parte de este mundo y menos aún compararlo con todos los mundos posibles, "partiendo del orden, de la finalidad y de la grandeza que en éste se encuentran podemos concluir que existe un autor sabio, bueno, poderoso, etc., pero no que este autor posee la omnisciencia, la suprema bondad y la omnipotencia" (54).

Por consiguiente, el concepto de Dios no deriva de la física y, menos aún, de la metafísica, sino solamente de la moralidad. Si los griegos anteriores a Anaxágoras no tuvieron rastros de teología racional, dice Kant, no se debe ello a que careciesen de entendimiento y penetración, pues nada hay más fácil y simple para el pensar que abstraer de lo limitado e imperfecto lo ilimitado y perfecto, sino a que sólo entonces comenzaron a "tratar filosóficamente los objetos morales" (55).

Como, sin embargo, la cuestión estaba lejos de quedar definitivamente resuelta demostrando, primero, que la existencia de Dios era un postulado de la razón pura práctica y que, segundo, dicha existencia era un mero pensamiento incapaz de elevarse a conocimiento, Kant añade a sus consideraciones anteriores un nuevo epígrafe acerca de "la adhesión (Fürwahrhalten) que proviene de un requerimiento de la razón pura", que en su mismo título implica buena parte del contenido a desarrollar. En efecto, Kant distinguía ya antes la necesidad subjetiva o requerimiento (Bedürfnis) de la necesidad objetiva (Notwendigkeit), y desarrollará ahora una noción de lo divino como objeto de la necesidad subjetiva, del puro querer moral. Aún cuando estas reflexiones de la Crítica hayan sido poco destacadas por los

exégetas, de ellas parece partir toda la doctrina fichteana de Dios, doctrina que, como es sabido, mereció al filósofo la acusación de ateísmo, pues para ella lo divino viene a ser el orden moral del mundo y no la causa externa de él. Por otra parte, la concepción hegeliana de Dios, tal y como viene expresada en las obras de madurez y, más específicamente, en los Cursos pronunciados en Berlín, considera lo divino como siendo en cierto modo el resultado de un hacerse (werden), como el fin o el resultado del devenir histórico, de tal manera que sólo al final de su largo recorrido es él mismo el Espíritu Absoluto y, por consiguiente, sólo en el término de la temporalidad es Dios propiamente Dios. Todos estos desarrollos conceptuales parecen estar determinados implícitamente en este último epígrafe de la Crítica, pero más vale pasar a exponerlo brevemente.

Una necesidad de la razón pura especulativa, dice Kant, sólo conduce a hipótesis, mientras que la necesidad de la razón práctica conduce a postulados. Ahora bien, tratándose de hipótesis puedo siempre remontarme hasta donde quiera y suponer las cadenas causales que crea convenientes para fundarlas, porque, en definitiva, dicha necesidad está determinada por el deseo de conocer y ampliar el contenido de la ciencia. Sin embargo, la necesidad de la razón práctica en la cual encuentran su fundamento los postulados morales está determinada enteramente por un deber. Concretamente, la necesidad práctica o subjetiva, el requerimiento, se funda sobre el deber de alcanzar el bien supremo como objeto único de mi voluntad. Pero dado que este deber posee unas condiciones de posibilidad, el sujeto debe suponerlas ya que no le es posible probarlas por medio de la razón especulativa. Sin duda, el deber de promover el bien supremo tiene su verda-

dero fundamento en una ley "absolutamente independiente de estas suposiciones" (56), en una ley que no necesita de los postulados antes referidos y apodícticamente cierta. Dicha ley no requiere de ayuda alguna venida del exterior, "ni de un fin secreto del orden cósmico, ni de algún gobernante que lo presida para obligarnos del modo más perfecto a acciones incondicionalmente conformes a la ley" (57). Sin embargo, el efecto subjetivo de la ley, lo que Kant llama intención moral, contiene no sólo la necesidad objetiva de un obrar conforme al imperativo de una legislación universal sino también la necesidad subjetiva de alcanzar y promover el bien supremo. De no ser éste prácticamente posible, el concepto de la virtud sería, en última instancia, un concepto "vacío y sin objeto" (58). La cuestión se plantea entonces del siguiente modo: ¿existe necesariamente el objeto de un requerimiento o necesidad subjetiva? Kant distingue dos supuestos por completo diferentes a su entender. En el primer caso, si el requerimiento parte de una inclinación del hombre, no puede razonablemente postular la existencia de su objeto, ya que al fundarse dicho objeto en un principio subjetivo (la inclinación) no es susceptible de elevarse a certeza para todos. En el segundo caso, que es el de los postulados de la razón pura práctica, el problema es distinto, dice Kant, porque tales postulados no descansan en ninguna inclinación ni sobre ningún principio subjetivo de los deseos; en realidad, dichos postulados, siendo requerimientos de la razón pura práctica y, por consiguiente, necesidades subjetivas, se basan en una intención absolutamente necesaria cuya suposición es una necesidad válida para cualquier ente razonable. En realidad, los postulados de la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios son necesidades subjetivas, requerimientos, que provienen de un principio determinante

objetivo de la voluntad, pues se derivan directamente de la ley moral a la cual se encuentra subordinado todo ente razonable. Admitiendo, pues, que la ley moral obliga inflexiblemente a cada uno como mandamiento y no como regla de prudencia,

el hombre honesto bien puede decir: quiero que haya un Dios, quiero que mi existencia en el mundo sea, más allá de la conexión natural, una existencia en un mundo puro del entendimiento, quiero, en fin, que mi duración sea infinita; persisto en esta fe y no permito que nadie me prive de ella, porque es la única cosa en la cual nada puedo ceder (59).

Pero de este modo Dios, del mismo que la libertad e inmortalidad del alma, resultan vivos y mantenidos en su ser por medio del trabajo de llenar o cumplir el objeto del concepto de la razón legislativa. Dios existe a través de la voluntad absoluta que dice: quiero y sólo a través de ella, pero ni siquiera es otra cosa que la consecuencia de la autonomía pura sobre la cual se funda la ley moral. Lo divino es, por así decirlo, creado a través del severo y duro trabajo de la intención moral, y puesto que no se manifiesta ni puede manifestarse sino en el terreno de la moralidad, su ser es aquello que habrá de ser develado al final de la lucha que la voluntad entabla para recuperarse a sí misma, lucha tanto más inflexible y severa cuanto que en vez de contrarios es la pura razón desdoblada en el apego por lo sensible y la intuición de lo suprasensible la que se elige eternamente en la norma ética.

Este espíritu es el que informa la célebre Conclusión de la Crítica de la Razón Práctica:

Dos cosas hay que llenan el alma de una admiración y de una veneración siempre nuevas y siempre crecientes, a medida que la reflexión se aplica a ellas con más frecuencia y constancia: el cielo estrellado más allá de mí y la ley moral en mí mismo. Dos cosas son que no necesito buscar ni simplemente presuponer como si se encontrasen veladas por tinieblas o sumergidas en una región trascendente, más allá de mi horizonte; las veo ante mí y las vinculo inmediatamente a la conciencia de mi existencia. La primera comienza por el lugar que ocupo en el mundo exterior de los sentidos y extiende la conexión en la cual me encuentro hasta lo inmensamente grande, con sus mundos sobre mundos y sus sistemas de sistemas, además de los tiempos ilimitados de sus movimientos periódicos, su comienzo y su duración. La segunda comienza en el yo invisible, en mi personalidad, representándome en un mundo que posee una infinitud verdadera pero que sólo se revela al entendimiento y respecto del cual descubro encontrarme en una conexión no únicamente contingente, como en el caso anterior, sino universal y necesaria. El primero de los espectáculos, el de una multitud innumerable de mundos, en cierto modo anonada mi importancia en tanto que criatura animal obligada a restituir al planeta la materia a partir de la cual ha sido formada, después de haber sido provista de fuerza vital durante un corto lapso de tiempo. El segundo de los espectáculos, por el contrario, eleva infinitamente mi valor, en tanto que valor de una inteligencia, debido a mi personalidad en la cual, a través de la ley moral, surge para mí una vida independiente de la animalidad e incluso de todo el mundo sensible, como podemos inferir de la finalidad que esta ley otorga al destino de mi existencia, que no se limita a las condiciones y determinaciones de esta vida, sino que se extiende hasta el infinito (60).

CAPITULO SEGUNDO

=====

EL Desarrollo del Concepto de Moralidad en Fichte

Si Kant había realizado la "crítica" de la razón, entendida ésta tanto desde el punto de vista teórico como práctico, Fichte será el pensador capaz de elevarla a "sistema" de la razón. Su filosofía es la consumación o plenitud del criticismo y, en esa medida, su más vigorosa antítesis, donde las nociones kantianas menos especulativas -fundamentalmente la célebre de la "cosa en sí" o noumeno- son desarrolladas hasta sus últimas consecuencias y acaban por ser abolidas. Hegel debe mucho a Fichte en este sentido, comenzando por la exigencia de una filosofía del todo en su automovimiento y terminando por el esquema de la dialéctica, pero para mejor exponer este influjo será conveniente, en primer término, esbozar en líneas generales la aportación de Fichte a la historia del saber.

A) La deducción a partir de un solo principio, el sistema del saber.

El defecto fundamental de la filosofía de Kant residía y reside en su falta de unidad. Aún cuando las tres Críticas pretendan engarzarse y complementarse recíprocamente, las contradicciones implícitas en su misma diversidad de principio y desarrollo fueron ya sentidas por Reinhold, que en su Filosofía Elemental postulaba la aplicación rigurosa del método de la deducción a partir de un principio único y absoluto o incondicionado. Siendo, como era, una mente filosófica poco genial pero dotado de entusiasmo renovador y de una gran capacidad de trabajo, Reinhold puso de manifiesto que no era la Crítica de la Razón Pura el eje fundamental del kantismo ni su aportación más profunda, sino que este fondo había de buscarse más bien en su intuición de la fuerza insondable de la libertad, es decir, en el dominio de la ética. Pero, cons-

tatando esto, Reinhold debió enfrentarse con la gran antinomia irresuelta del kantismo: la crítica de la razón especulativa arranca de la experiencia, de la intuición sensible, mientras que la crítica de la razón práctica parte de la ley moral misma, es decir, de un principio. Kant fué siempre consciente de este pliegue en el inferior de su filosofía, y pretendió salvarlo con la doctrina del primado de la razón práctica, pero este punto de vista era claramente pobre en términos filosóficos. De ahí que Reinhold —el primero de los expositores del kantismo— buscara un principio más amplio capaz de abarcar simultáneamente el ámbito teórico y el práctico de la razón, principio que creyó descubrir en la llamada tesis de la conciencia, que no fué sino un ensayo de teoría general de la representación. Expuesta en pocas palabras, la solución de Reinhold al dualismo kantiano significa descubrir en la representación en cuanto tal lo representado y lo representante, entendido esto primero como la vertiente objetiva y material de la realidad y lo segundo como el aspecto subjetivo y formal. La representación, se dice, es la tesis de la conciencia que abarca tanto al sujeto como al objeto y que, sin embargo, no se identifica con ninguno de ellos, por lo cual, infiere Reinhold, podemos considerarla como un hecho autónomo o incondicionado, a partir del cual podemos, por progresivas deducciones, construir un sistema unitario de la razón.

Poco después de aparecer la Nueva Teoría de la Facultad Representativa (1789) de Reinhold, Schulze publicó el Enesidemo (1792), donde se realizaba una crítica escéptica de esta doctrina y del kantismo en general. De hecho, los pensamientos de Reinhold, con excepción de la citada exigencia de un principio unitario para la filosofía, eran de una notable debilidad conceptual y Schulze encontró en ellos ocasión inmejorable para ironizar sobre los fundamentos del criticismo, pero esta po-

lémica sirvió a Fichte para redactar la primera exposición de su filosofía, en una reseña sobre el Enesidemo. Fichte se dirige aquí simultáneamente contra ambas posiciones. Con respecto a la filosofía de Reinhold, dibuja los requisitos del sistema idealista de la ciencia, incompatible con la tosca doctrina de la materia y la forma de la representación, y, por consiguiente, incompatible con la misteriosa cosa en sí. Frente a Schulze, en cambio, demuestra que todo escepticismo se disuelve ante la tesis de que la razón es práctica en su fundamento.

Fichte dirige todo su esfuerzo a la realización de un sistema de la filosofía crítica. En la época, por cierto, éste término no poseía las connotaciones que actualmente lo caracterizan, sino que representaba ante todo el sistema filosófico opuesto al dogmatismo. Las famosas Cartas sobre el Dogmatismo y el Criticismo, que Schelling escribió entre 1794 y 1795 bajo el influjo directo de Fichte, nos muestran la alternativa entre una filosofía cuyo último sentido es la sumisión de todo lo singular, "tranquilo abandonarse a lo incommensurable, reposo en los brazos del mundo" (1), y una filosofía de la acción que exige "luchar y sucumbir luchando, pues esta lucha contra lo incommensurable no es sólo lo más sublime de cuanto hay, sino el principio mismo de lo sublime" (2). Naturalmente, la lógica de la sumisión corresponde a la filosofía de Spinoza, donde Fichte veía el único sistema completo del dogmatismo, mientras que la doctrina de la lucha y de la subjetividad fundante era una alusión al pensamiento "crítico" del propio Fichte. Partiendo del proyecto de este sistema del criticismo, borrosamente implícito en la obra de Kant, Fichte se dispone a formular las bases de toda teoría del saber como una gigantesca doctrina de la libertad y la acción. Para ello sustituye el concepto central de la filosofía de Spinoza, la

noción de substancia, por el principio del yo activo, oponiéndose, por otra parte, enérgicamente al dualismo de Kant y de Reinhold, manifestado en la oposición fenómeno-noumeno. Ambas decisiones poseen una enorme trascendencia en la historia de la filosofía, y Hegel seguirá fielmente esta orientación, como lo demuestran el Prefacio de la Fenomenología del Espíritu y las Introducciones a la Ciencia de la Lógica.

Pero la exigencia de partir de un principio absoluto representa la necesidad de concebir lo negativo como negativo de sí mismo, representa la necesidad de comprender la génesis y las etapas de lo verdadero como despliegue infinitamente contradictorio, y ninguna filosofía anterior a la de Fichte podía servir aquí de guía. Apareció como imprescindible para llevar adelante esta doctrina del saber un esquema capaz de concebir el movimiento y la negatividad permanente de lo real sin por ello renunciar a la unidad de la deducción, y Fichte descubrió este esquema en la dialéctica, por medio de una intuición propiamente genial. La dialéctica no esquiva ya las contradicciones, como la antigua apodíctica lineal, ni necesita abordar cada cuestión ex novo y desde un enfoque diferente y no homogéneo, sino que vive en la contradicción del saber mismo, justamente porque posee en el rigor de su deducción la capacidad para superar todas las antítesis parciales a través de síntesis superiores. Kant había demostrado que la razón era antinómica en sus cuestiones metafísicas centrales, considerando que el "uso legítimo" de la inteligencia estaba más acá de ellas, pero la dialéctica de Fichte permite suprimir esta limitación, penetrar en el núcleo más profundo del kantismo y permanecer en él. El esquema de la dialéctica nace, pues, de la exigencia formulada por Reinhold de derivar todo de un solo principio absoluto, y nace como coherencia de esta unidad del principio

pero desde su formulación misma suprime las barreras del "uso legítimo" de la razón para constituirse en la estructura de la Doctrina de la Ciencia, es decir, de aquél "saber del saber" capaz de superar el mero "conocer" kantiano y capaz de construir el primer sistema idealista acabado de la historia del pensamiento. La dialéctica es así el vehículo de aquello que con afortunada expresión designó Schelling como "memoria trascendental de la razón", porque a través de ella no sólo es posible mostrar la constitución y relaciones del objeto en general sino su génesis, remontándose al origen incondicionado del saber como pura acción libre o legislación espontánea.

La deuda de Hegel con Fichte la expresa el primero en sus Lecciones sobre Historia de la Filosofía abundando en lo ya expuesto:

"Fichte tiene el gran mérito de haber proclamado que la filosofía ha de ser una ciencia basada en un principio supremo, del que se derivan necesariamente todas las determinaciones. Lo importante es esta unidad del principio y el intento de desarrollar, partiendo de él y de un modo científicamente consecuente, todo el contenido de la conciencia o, dicho en los términos entonces usuales, de construir a partir de él todo el universo" (3).

Hegel no añade a su breve exposición sobre Fichte ninguna referencia que lo vincule a la dialéctica de la conciencia, la cual habría de elevarse más tarde a estructura universal del conocimiento filosófico con el primero, y es evidente que en Fichte la dialéctica constituye todavía un procedimiento especulativo ~~mucho~~ aún no perfeccionado y expuesto a extravagancias y exageraciones, pero nada de todo esto permite —como resulta hoy establecido por muchos— considerar que la dinámica de la contradicción sea una noción hegeliana. Muy al contrario, Hegel se limitó a heredar de Fichte este concepto. Por otra parte, la dialéctica

no es ningún "método", en el sentido en que hablamos de un procedimiento empírico, deductivo, inductivo, geométrico, analítico, etc. (4), sino pura y simplemente la decisión de asumir la negatividad como potencia de lo espiritual o, por decirlo en los términos de Hegel, la decisión de reconocer en toda negación un momento del devenir contradictorio de lo real.

B) La crítica del realismo y la filosofía idealista de la ciencia.

El fundamento de la reflexión de Fichte es asombrosamente sencillo. Kant había formulado ya el privilegio de la razón práctica sobre la especulativa, basándose en la imposibilidad en que ésta se encontraba de existir en un mundo inteligible, condenada a carecer de toda intuición no proveniente de los sentidos y, por tanto, a permanecer en lo fenoménico. Reinhold infirió después el principio general de que la "facultad" volitiva estaba por encima de la teórica, pero quiso conciliar a ambas en la antes aludida tesis de la conciencia, donde en realidad no se hacía otra cosa que consolidar la escisión del fenómeno y la cosa en sí atribuyéndola, además, la diferencia tradicional entre forma y materia. Fichte, en cambio, ya desde la reseña publicada con ocasión del Enesidemo de Schulze, se mantuvo con toda consecuencia en el primado kantiano de la razón práctica, y digo con toda consecuencia porque infirió de él que en toda construcción de la razón especulativa o teórica se encuentra ya implícitamente presupuesto el momento fundamental o fundante de la razón práctica.

De ahí que su primera crítica se dirija contra la idea reinholdiana de la tesis de la conciencia como principio supremo de deducción. La

representación, a la manera que la entiende Reinhold, es un hecho, pero un hecho jamás puede ser lo original de la conciencia. Si en su fundamento la razón es razón práctica, es imposible que su esencia se agote en un hecho, y Fichte opone a la filosofía del hecho (Tatsache) una filosofía del hecho creador (Tathandlung), es decir, de la acción. Toda reflexión que arranque de un hecho conduce inevitablemente al dualismo del ser y el pensar, a la escisión kantiana, y a una filosofía carente del verdadero concepto de la libertad (5). Por el contrario, elevando a principio supremo la tesis del yo activo, todas las antinomias del criticismo son abolidas, dice Fichte, porque la acción representa una relación para con lo objetivo absolutamente opuesta a aquella implícita en la doctrina del hecho. Partiendo del "hecho de la conciencia" el yo teórico carece por fuerza de autonomía, tiene ante sí siempre un no-yo impenetrable que se opone a todo develamiento en la forma del reducto de su ser en sí, con lo cual la teoría de Kant no cumple la exigencia del idealismo puro en ninguno de sus desarrollos. En cambio, partiendo de la acción espontánea del yo, afirmando, como en el Fausto de Goethe, "en el principio era la acción", el yo, la conciencia de sí, invade el dominio hasta entonces acotado del no-yo en general, transformándolo con arreglo a las finalidades de su espíritu y descubriendo que el reino inteligible no es el de las cosas en sí sino el de la libertad inherente a la actividad creadora. Esta es la afirmación fundamental de las primeras exposiciones de la Doctrina de la Ciencia de 1794 y 1795, pero con ella no se encontraba todavía consolidado el sistema completo del saber, el cual requería una exposición crítica de todos los postulados del realismo filosófico.

Para Fichte, el ser del objeto en cuanto tal es necesariamente la

alteridad. Todo objeto lo es para un sujeto en tanto en cuanto forma parte de su conciencia. Sin embargo, el idealismo trascendental infiere de ello que de alguna manera el ser del objeto es producido o suscitado por el ser del sujeto, lo que resulta impensable, pues si un ente es "puesto" por otro, en ese mismo instante la posición de este ente es la simple anulación de sí mismo, sin devenir ulterior posible, en cuanto que o pone nada o pone lo otro de sí mismo. Pero el yo, prosigue Fichte, no es ninguna cosa, ningún ente, ni siquiera una existencia, porque todas estas determinaciones derivan del concepto ingenuo de la objetividad en general como algo dotado de esencia o en sí. "La inteligencia se ve a sí misma: esto significa el concepto yo", dicen las líneas finales de la segunda de las Introducciones a la Doctrina de la Ciencia de 1797 (6), y esto es lo que en ningún caso puede predicarse de lo objetivo. Ahora bien, la naturaleza de esta inteligencia reflejada en sí misma no es, por oposición a la determinación del ser que corresponde a lo objetivo, un simple no-ser, una negación abstracta, sino una esencia determinada: un hacer o un obrar, con lo cual la unidad de ser y pensar, expresada en el cogito, ergo sum cartesiano, se transforma en la unidad absoluta de obrar y pensar expresada en el principio "yo actúo". Como Hegel aclara, para Fichte "el Yo es el verdadero juicio sintético a priori", y de este modo la apercepción trascendental kantiana no se agota en la conciencia teórica, sino que deviene también principio supremo de la conciencia práctica.

Ahora bien, si este principio absoluto de la filosofía se enuncia en los términos del yo como pura actividad fundante, es obvio que la conciencia no puede, al modo del idealismo trascendental kantiano, estar sometida a leyes que ella misma no determina. El Yo no puede recibir las

representaciones, por así decirlo, ya acuñadas, en cuanto que las condiciones de toda representación son solamente las condiciones de su propia actividad libre o espontánea. El verdadero idealismo, dice Fichte, no puede imponer como dada más que la esencia de la inteligencia misma, es decir, el puro obrar que es autoreflexión infinita, y de esta exigencia se deriva la célebre síntesis E de los Fundamentos de toda Doctrina de la Ciencia (1794) donde se expone el concepto de la imaginación creadora, texto que pasa por ser la plenitud de genio de Fichte y "una de las cosas más difíciles de comprender que jamás haya sido escrita" (8). El problema inmediato que se plantea es el de saber cómo el sujeto desconoce su propia actividad y tiene sus pensamientos por objetos exteriores. El realismo de las cosas materiales es característico del sentido común y aunque en Kant aparece ya parcialmente superado a través del punto de vista trascendental, el problema de la materia del conocimiento seguía en pie. Lo que Fichte expone como solución ocuparía por si solo una tesis doctoral, pero en términos generales puede enunciarse como el primer desarrollo propiamente filosófico del extrañamiento de la conciencia o del concepto de alienación. Esta es la segunda y profunda deuda de Hegel para con su antecesor en la cátedra de Berlín.

Para Fichte, la actividad original, la producción del objeto, sólo puede encontrarse en el yo práctico, en la espontánea "legislación" de su esencia que le lleva a obrar perpetuamente. Pero esta actividad no se aparece al sujeto de un modo inmediato, sino que se desarrolla como una determinación de lo objetivo, del no-yo, de tal manera que el sujeto se hará consciente de su obrar como si éste fuese únicamente el ser de la cosa. En realidad, dicha producción espontánea del Yo es por fuerza una

representación de sí mismo absolutamente contradictoria, en virtud de la cual el Yo imagina siempre un no-yo separado y exterior a él. Esta potencia capaz de crear de manera incesante representaciones desligadas de su origen es lo que Fichte llama imaginación productiva o simplemente imaginación, y esta actividad de la conciencia constituye aquello por definición incompatible con el acto de reflexionar. El mundo fenoménico es su resultado, pero la fecundidad de la imaginación depende de su carácter irreflexivo, es la irreflexión misma, y de ahí que en el interior del Yo se genere constantemente el no-yo, que en el obrar espontáneo surja lo dado y ya decidido, porque la actividad se manifiesta en el primer momento como pura pasividad. La torpe terminología de Fichte y la densidad de su exposición en este punto mantuvo a la filosofía alemana en la ignorancia del hallazgo conceptual asombroso contenido en los Fundamentos de toda Doctrina de la Ciencia, hasta que seis años más tarde, en 1800, Schelling publicó el Sistema del Idealismo Trascendental, donde se sustituía esta noción de la actividad no reflexiva del Yo por la fórmula más general de "producción inconsciente". Pero el libro de Schelling tampoco fué, a su vez, otra cosa que una iluminación parcial del descubrimiento fichteano, pues hasta 1807, fecha de publicación de la Fenomenología del Espíritu, su trascendencia filosófica no fué desarrollada plenamente. Lo que Fichte planteaba en la síntesis E de los Fundamentos era nada menos que el concepto riguroso de la alienación histórica de la conciencia, y aquello que en él se expresa como antítesis de producción e irreflexión, de espontaneidad y necesidad absoluta del extrañamiento en el devenir del espíritu. Sin embargo, esta fundamentación puramente especulativa de lo real se encuentra íntegra en Fichte, que concibe la representación (Vorstellung) como "reproducción de lo ya producido" y

deslinda el proceso paralelo de la conciencia extrañada de sí misma y el destino de la filosofía, cuya misión consiste en devolver al Yo aquello que en la generosidad de su ciego e impulsivo crear había llegado a concebir como opuesto a él. Toda la Doctrina de la Ciencia es, por tanto, el esfuerzo para instaurar la conciencia en el dominio de la imaginación, instauración que es por completo ajena al entendimiento común, pues la conciencia natural no la conoce e incluso siente ante ella el vértigo de la insondable autonomía de lo subjetivo. Pero Fichte, enfrentándose directamente con el problema de la reducción completa del objeto del conocimiento a las funciones del sujeto, ha levantado el primer sistema del idealismo y ha conciliado la tradicional oposición entre el deseo del sujeto por el objeto, el estado de "yecto" del hombre en el mundo, con la absoluta independencia del yo o, por expresarlo en términos más sencillos, ha conciliado el viejo conflicto del dogmatismo racionalista, incapaz de sintetizar en un solo principio los conceptos de necesidad y libertad. La tarea de la filosofía es mostrar cómo la reflexión se va apoderando progresivamente de la facultad representativa para instaurar en ella la conciencia, que aquí no es ya conciencia del no-yo en general, sino conciencia de sí misma. La cosa, dice Fichte, es sólo el Yo absorto en su intuición, y de aquí se sigue que en ella y sobre ella pueda el sujeto reproducir con su libre reflexión lo que él ha producido con necesidad pero sin reflexión, porque el saber perseguido en la Wissenschaftslehre es un saber del saber y del no-saber, concebida la ciencia en su unidad absolutamente contradictoria, es decir, en su puro devenir. Aristóteles había formulado la regla de que nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, elevando el universo de las

cosas materiales a condición previa de todo conocer. Descartes había opuesto a esta regla, en nombre de la conciencia de sí mismo, la afirmación de que nada hay en el entendimiento que no provenga de los sentidos, "excepto el propio entendimiento". Fichte es en la historia de la filosofía el espíritu capaz de sintetizar ambas concepciones: "nada hay en el entendimiento que no estuviera contenido ya en la imaginación", porque esta facultad representativa, reunión de todas las facultades de lo sensible, es concebida en sí misma, no por su relación a otra cosa, y la eterna cuestión de la materia del conocimiento es comprendida como la potencia del puro obrar irreflexivo capaz de retornar conscientemente a su propio fundamento a través de la reflexión.

C) La Doctrina de la Ciencia

Lo expuesto hasta el presente permite delimitar los contornos generales del sistema fichteano. En realidad Fichte no hizo otra cosa que precisar y ~~desarrollar~~ la Doctrina de la Ciencia, desde su primera obra sobre el tema en 1794 hasta las últimas exposiciones, profesadas en Berlín durante los años de 1810, 1812 y 1813. Qué debamos entender por este nombre lo aclara Hegel suficientemente:

"La doctrina de la ciencia es la ciencia del saber, que expone la validez y la posibilidad de todo saber, la posibilidad de los principios, en cuanto a la forma y al contenido, los principios mismos y, con ello, la conexión de todo el saber humano. Tiene que tener necesariamente un principio que no pueda probarse partiendo de ella misma ni sobre la base de otra ciencia, pues ella es la suprema. Si existe la teoría de la ciencia, existirá un sistema; si existe un sistema existirá también la teoría de la ciencia y un primer principio absoluto; es un círculo inevitable"(9)

Este principio absoluto, como sabemos, es el Yo activo o, si se prefiere, la acción subjetiva incondicionada en sí misma. Todo ser es un no ser secundario y derivado con respecto a la acción, únicamente el producto de ella. Sólo el ser de la acción en cuanto tal constituye una excepción a esta regla, pero este ser no es ninguna entidad substancial y, por consiguiente, no es un ser en sentido propio, sino más bien un puro devenir, un hacerse (werden). El problema que se plantea Fichte una vez expuesto el principio es el de saber cómo se hace el Yo consciente de un no-yo, cómo nace para él la esfera del mundo exterior que por fuerza tiene el carácter de lo dado y ya decidido. De este modo, Fichte pregunta por aquello que las concepciones filosóficas anteriores consideran establecido e incommovible, y da por sentado aquello que ningún otro sistema filosófico había conocido sino a manera de última intuición de lo verdadero. La base simple de este saber es la certeza del Yo general que es, a un tiempo, la certeza de mi relación conmigo mismo. Lo que hay en mí, dice Fichte, lo sé yo, pero esta conciencia de lo presente en mí es la autoconciencia de la acción. Este es el giro puramente especulativo que deslinda la Doctrina de la Ciencia de todo el concepto anterior del saber. La conciencia de mí mismo es autoconciencia del hecho creador (Tathandlung). La dialéctica del Yo se despliega, por tanto, en tres principios.

El primer principio ha de ser absolutamente simple e incondicionado, y en él deben identificarse el sujeto y aquello que de él se predica, ya que en caso de existir la diferencia sería preciso probar la relación de estos dos términos por medio de un tercero. Este primer principio se enuncia, entonces, como pura identidad: Yo soy igual a mí mismo, Yo=Yo. Todo lo real es un también del Yo, pues éste es idéntico a su diferencia

o predicado. Por eso en el primer principio coinciden forma y contenido; el sujeto y el predicado son ese contenido, pero dicho fondo es también su relación, es decir, la forma.

Pero la reflexión de la conciencia sobre sí misma y, consiguientemente, la posición o tesis del Yo, sólo es posible —como demuestra la doctrina de la imaginación, antes aludida— cuando a la vez se da la conciencia de un objeto, frente al cual el Yo se destaca, pues el sujeto sólo se aprehende a sí mismo como sujeto opuesto a otra cosa. No cabe concebir un sujeto sin mundo, y el Yo sólo puede ponerse si al mismo tiempo pone, es decir, opone, un no-yo. De aquí surge la antítesis representada por el segundo principio: "el Yo enfrenta al Yo un no-yo" (que Fichte enuncia también en primera persona diciendo: "Yo opongo al Yo un no-yo"), fórmula donde se expresa con nitidez la intuición fundamental de todo idealismo. Un no-yo sin Yo, un objeto sin un sujeto, es algo absurdo, ya que la oposición con respecto a un sujeto pertenece a la esencia del concepto de objeto, pero es preciso notar cómo la dialéctica de la Doctrina de la Ciencia no descubre el momento antitético en el principio: "el Yo pone un no-yo", sino en el principio: "el Yo pone en el Yo un no-yo". En realidad, lo interior nace precisamente con la génesis del mundo exterior, pues el Yo idéntico a sí mismo del momento tético no conoce esta doble dimensión del extrañamiento y la posesión de sí o, dicho en otros términos, carece del límite en general. De aquí que la antítesis no signifique una aniquilación de la inmanencia de todas las cosas referida al sujeto, ni tampoco una amenaza a la espontánea pero inconsciente legislación creadora de éste, sino sólo el establecimiento de una oposición en el interior del Yo, es decir, el conflicto fundamental de la conciencia y la conciencia de sí. Lo que se da en el segundo principio de la Doctrina de la Ciencia es, por

tanto, la determinación pura o, lo que es idéntico, la realidad de una diferencia interior y, por consiguiente, infinita. La acción se escinde en ~~una~~ actividad y pasividad -"pereza" es el término fichteano- y la libertad incondicionada aparece como necesidad objetiva. Si el primer principio mostraba una coincidencia total de la forma y el contenido, en el segundo la forma, la relación, es mantenida en su carácter incondicionado, pero el contenido conoce ya la diferencia, en virtud de la cual "el Yo se establece a sí mismo como no establecido" (10), y en este conocerse como lo otro de sí surge el objeto en cuanto tal.

Pero este momento es, a su vez, sólo una etapa radicalmente inestable, una pura lucha de lo idéntico escindido, donde el Yo, que requiere su libertad perdida, se afana por suprimir (aufheben) dialécticamente los contrarios instaurados en su interior. En el primer principio la contradicción residía en la simple identidad, en la ecuación $Yo=Yo$, porque al carecer de la diferencia el sujeto carecía del concepto de sí mismo. En el segundo principio, en cambio, la contradicción ya no es exterior, es contradicción de la contradicción, establecimiento del sujeto como objeto, y de ella puede derivarse el momento sintético, que, planteado como tercer principio se enuncia a través de una fórmula a primera vista extraña: "en el Yo se contrapone al Yo divisible un no-yo divisible". Aquí el contenido es lo incondicionado y la forma aquello que recibe la determinación, porque en la síntesis de este devenir el Yo se distribuye a sí mismo en la esfera de lo subjetivo y lo objetivo. "El Yo y el no-yo", dice Fichte, "son establecidos como limitables entre sí", de tal manera que la realidad del uno es suprimida (aufgehoben) por la realidad del otro, pero esta eliminación es sólo parcial. La escisión de la conciencia en sujeto y objeto es, a la vez, ~~reunión~~ reunión, síntesis, porque ninguno de estos extremos es

capaz de existir sin el otro y conjuntamente se contienen en la autoconciencia como polos de su actividad. Lo que contiene el tercer principio de la Doctrina de la Ciencia es el concepto de límite como principio de la razón. Este es el momento en que la razón descubre como esencia única la dualidad del Yo y la cosa, del sujeto y el objeto, pero las etapas previas de su devenir han sido ya develadas, y la limitación recíproca en la cual se sintetiza la dialéctica del saber aparece nítidamente en la doble forma de la acción moral y el conocimiento. En efecto, la contraposición del Yo divisible y el no-yo divisible sigue dos direcciones: de una parte, el no-yo aparece delimitado por el Yo, pero de otra, es el Yo quien aparece delimitado por el no-yo. En un caso, es el Yo el que determina y limita, el principio incondicionado de la forma, y el no-yo se manifiesta como lo determinado y limitado, es decir, a manera de la alteridad que debe ser suprimida. En el otro supuesto, en cambio, el Yo se entrega como delimitación la pasividad, estableciendo el no-yo como lo limitante y a sí mismo como lo limitado, y así surge el sujeto en el modo de lo que requiere un objeto, en lugar de surgir en el modo de su origen. Con esto se logra la gran división de la Doctrina de la Ciencia, que siguiendo el primer procedimiento es teoría del hecho creador (Tathandlung), es decir, doctrina del saber práctico o de la acción, y siguiendo el segundo camino es teoría del hecho (Tatsache), de lo dado en general, es decir, doctrina del saber teórico o del conocimiento.

D) La Doctrina de la Ciencia práctica

La Doctrina de la Ciencia teórica no es capaz de justificar su afir-

mación, es decir, la necesidad de la autolimitación del Yo mediante la posición del no-yo. En realidad, el análisis de la imaginación y de la facultad representativa puso de manifiesto cómo la conciencia podía extrañarse de sí misma descubriendo la realidad en lo dado, habida cuenta del carácter irreflexivo o inconsciente de su espontaneidad creadora. Pero el sentido de este extrañamiento sólo puede suministrarlo la doctrina de la ciencia práctica, de ahí que Fichte siempre la considerase como la parte principal de su sistema,

La Doctrina de la Ciencia práctica arranca del principio "el Yo se establece a sí mismo como determinando al no-yo". En el dominio ético el Yo es, pues, sujeto absoluto, actividad infinita, causalidad incondicionada, pero no permanece en la pura tesis de sí mismo, sino que se hunde en su propia autodelimitación, pues toda acción ha de ser acción sobre algo. El Yo sólo puede conquistar la autoconciencia de su acción (es decir, el Yo mismo) suprimiendo el objeto independiente que el extrañamiento establece. Su actividad es aspiración, pero esta aspiración requiere una resistencia en cuanto que sólo venciendo el obstáculo que él mismo erige en su despliegue puede ser fiel a la libertad, su esencia. En realidad, el Yo teórico se agota en la función de suministrar al Yo práctico un no-yo, un mundo exterior, como determinante, pues el Yo práctico, en cuanto pura actividad libre, no puede realizar el acto de negación de sí implicado en la constitución de lo objetivo, sino solamente conquistar la alteridad restableciendo a niveles cada vez más altos la identidad de la acción y el sujeto. El Yo teórico es necesariamente finito, del mismo modo que el objeto puesto por él, pero el Yo práctico debe ser infinito, pues su libertad exige un ilimitado rebasar todos los impedimentos opuestos a la aspiración; sin embargo, la meta de su obrar no es inmediatamen-

te lo infinito, ya que lo infinito no es jamás un algo existente, dice Fichte, sino una exigencia, un deber ser, de lo infinito. Por tanto, su meta no es ningún objeto, es la realización de un ideal infinito -del ideal de su propia infinitud-, que por necesidad adopta el camino de la supresión de un mundo finito.

La antítesis fundamental de la Doctrina de la Ciencia práctica se concentra en la oposición entre la pura libertad del aspirar y el impulso reflexivo. Mediante la aspiración son abolidas las cosas exteriores, pero el impulso del yo teórico persigue su creación a través de la facultad representativa. De este modo, se establece un precario equilibrio entre las exigencias del Yo práctico y el Yo teórico, equilibrio que, sin embargo, resulta suprimido con la penetración de la conciencia en el yo teórico, pues la conciencia es aquí reflexión y en el acto de reflexionar el sujeto descubre su esencia creadora a la vez que el extrañamiento implícito en su previo imaginar ingenuo. Pero al devenir así la razón consciente de ser ella la verdadera realidad, impulso de conocimiento y aspiración puramente negativa se reúnen en una forma superior donde es abolida toda actividad teórica o práctica cuya meta no sea el puro obrar mismo, es decir, donde la inmanencia es concebida como inmanencia, y de esta síntesis surge lo que Fichte llama acción moral. En ella el destino de la aspiración y del impulso se encuentra incluido dentro de la acción misma, no reenvía a ninguna otra cosa, con lo cual acción e impulso se elevan a una identidad inmediata. Sólo esta acción moral es, pues, capaz de suprimir en lo real todo carácter de materia dada, toda heterogeneidad, pues su fin no es ningún objeto, ni siquiera un resultado, sino precisamente la acción en cuanto tal. Visiblemente, la doctrina de la acción

moral tiene su origen en el imperativo categórico kantiano, en la noción expuesta por la Crítica de la Razón Práctica, de una voluntad pura que sólo busca determinarse como voluntad (11), pero Fichte es un fanático de la libertad que despliega hasta sus últimas consecuencias el aserto de Kant. La conciencia moral es aquel grado de la subjetividad que se caracteriza por la satisfacción del Yo consigo mismo (y Fichte emplea aquí también un término kantiano: Selbstzufriedenheit), conciliados impulso y aspiración en el "impulso absoluto", imperativo categórico de la acción en sí y por sí. De este modo queda abierto el camino para una ética del obrar libre. Mirada en su conjunto, la Doctrina de la Ciencia aparece como una gigantesca deducción de un solo concepto absoluto, y el propio Fichte dijo de ella eso mismo en una carta a Reinhold: "mi sistema es, del principio al fin, un análisis del concepto de libertad, y así entendido resulta imposible oponerle objeción alguna, pues no comporta ningún otro ingrediente".

E) La ética de Fichte (12)

Kant resolvía la antinomia causal, es decir, la contradicción entre las exigencias del dominio ético y la omnipresente necesidad de los hechos naturales, a través de la distinción entre noumeno y fenómeno. Considerada desde el punto de vista fenoménico, la libertad es algo puramente negativo, la independencia frente al mundo de las cosas materiales. Pero considerada desde el punto de vista de la ley moral, la libertad nos introduce inmediatamente en el mundo inteligible, regido por una legalidad

positiva capaz de sobrepasar en todo momento el acontecer natural. La ley moral, hecho evidente y universal, exige, reclama y prueba la existencia de una libertad insondable en el hombre, libertad que no es meramente negativa, simple no depender la voluntad de las causas externas, sino verdadera causa efficiens de toda moralidad.

De hecho fué esta doctrina kantiana lo que más vivamente impresionó a Fichte en sus años de aprendizaje y aquello que decidió el curso de toda su trayectoria filosófica posterior. Fichte se encontraba por aquél entonces enfrascado en el estudio de lo que luego llamaría filosofía "dogmática", particularmente inclinado hacia la filosofía de Spinoza, y la Crítica de la Razón Práctica le ofreció el medio de superar de una vez y por todas el viejo conflicto insalvable del determinismo. En efecto, la segunda de las Críticas contenía una ecuación impecable: la ley moral es ratio cognoscendi de la libertad, pero la libertad es ratio essendi de la ley moral. Carece de sentido, decía Kant, separar ambas realidades, porque sin la efectiva existencia de lo normativo sería imposible deducir la naturaleza de esta libertad positiva y creadora, pero sin la libertad misma es inútil y carente de fundamento cualquier ley moral. De este modo, la ley era el fenómeno o manifestación de la libertad. Pero Fichte no permanecerá en este planteamiento de la cuestión, pues si bien su pensamiento se identifica con el kantiano en lo que respecta a la superación del determinismo, se aparta de él cuando se trata de caracterizar la naturaleza y el destino de la libertad en cuanto tal. En la Wissenschaftslehre libertad es la pura actividad del Yo absoluto, lo que se designa con los términos "impulso en virtud del impulso", donde la acción no quiere nada, no se dirige a nada; simplemente se afana en perseverar en su propio fun-

damento absolutamente activo. La autonomía no es jamás un hecho, dice Fichte, no es jamás algo dado y ya decidido, sino un deber ser infinito que constituye el destino más interior del hombre. El mundo inteligible no es el universo de las cosas en sí, como quería Kant, sino el universo de la acción concentrada sobre sí misma, y si la ley moral introduce a la conciencia en el terreno donde puede realizar su propio destino es porque exige del hombre una actividad que ha renunciado a todos los fines exteriores al Yo. El único mal, la única transgresión posible, no es la conducta contraria a la ley -y aquí Fichte va mucho más allá de Kant- sino la falta de conducta, la pereza, pues lo destruido al violar la norma es el espíritu de ella, el "impulso al Yo íntegro" allí contenido, y, por consiguiente, la transgresión es un oponerse al propio destino de la libertad que la ley impone. Consciente o inconscientemente, Fichte se une aquí a la gran tradición del racionalismo en la caracterización del mal, aunque su análisis sea más vigoroso que el de Leibniz o Spinoza, en cuanto que éste sigue consistiendo en un faltar, en una privación, y si bien no se utilizan ya aquí los conceptos unilaterales de la bondad y la maldad sino los más precisos de la actividad y la pasividad, el mal no es concebido todavía a manera de algo positivo, como más tarde sucederá en los sistemas de Schelling y Hegel.

Ahora bien, si el mal se identifica con la pereza, y si ésta es la traición de la libertad a sí misma, la conciencia moral, por contraposición a la conciencia natural, se enuncia simplemente como conciencia de la libertad en la fórmula "llega a ser el que eres". No se trata en este deber ser de transformarse, como exige la ética cristiana, una existencia meramente natural en sobrenatural, sino de que sea recuperada esta exis-

tencia absoluta o libre que el Yo teórico ha enajenado en el curso de su evolución. La tradición religiosa y el propio Kant enunciaban la norma ética a través de la máxima "llega a ser el que no eres", ecuación que tiene su origen en la alegoría contenida en el Génesis, donde el hombre es vinculado al barro, a lo natural no mediado, como siendo esto su fundamento. Pero tal imperativo es contrario al sistema fichteano, dominado todo él por el concepto de inmanencia, y de ahí que el conflicto de la libertad humana y, por tanto, de la realidad superior, no se manifieste como el dilema de aspirar el hombre a aquello que no es, sino como la exigencia de permanecer activamente fiel a su fundamento espiritual. Por eso Fichte corrige la fórmula del imperativo categórico kantiano con un enunciado mucho más sencillo: "obra de acuerdo con la conciencia moral". Lo que Kant concebía como regla a priori de conducta era simplemente la subordinación de lo singular a lo universal, y esta exigencia de generalidad está ya contenida en el sentido mismo del término "conciencia moral", pues si ella expresa el destino más íntimo del hombre, es obvio que expresa algo supraindividual y necesario a priori. Como Fichte señala, la humanidad es el fin propio de cada individuo singular, pero si el imperativo categórico se configura como la necesidad de que el obrar del sujeto sea simplemente un obrar adecuado al sujeto universal, la verdadera exigencia —aquella que dice: suprime toda pasividad— queda enturbiada y relegada a un segundo plano. El artículo único de la ley moral debe concebirse, por tanto, como una norma que reclame la libertad de la libertad, el impulso (Trieb) absoluto.

Todo obrar es, en cuanto tal, bueno, y no porque sea de una especie determinada, como en Kant, donde de la "forma" de esta actividad (la exi-

gencia de que obedezca al sentimiento del respeto hacia la ley) determina su naturaleza moral o inmoral, sino porque obrar, en general, es ejecución de la libertad, autonomía, y esta autonomía es el único destino del hombre. Del mismo modo, no es mala acción alguna, sino la impotencia de ella, la pasividad o pereza, con lo cual se introduce en la ética la categoría nueva del hecho creador (Tathandlung). Por supuesto, esta determinación moral del obrar no puede entenderse como contenido libre de las acciones empíricas, condicionadas por la sensibilidad y dirigidas a objetivos no immanentes al Yo. Aquí Fichte hace suyo el espléndido análisis kantiano de la llamada "materia de la voluntad" y del conjunto de los imperativos hipotéticos, donde la voluntad no aparece determinada en cuanto voluntad de sí misma sino como voluntad de otra cosa. Para Fichte, todas las acciones que no constituyen un impulso hacia el Yo íntegro, que no se dirigen a la supresión de la alteridad en general y, por consiguiente, a la abolición de la realidad exterior finita, son pura y simplemente esclavitud, pasividad. Un yo sometido a las exigencias de lo natural es, por tanto, un sujeto absolutamente inerte, pues la actividad moral reclama ante todo ser autoactividad, impulso hacia el destino interior como norma suprema. Es condición absoluta de la conciencia moral o activa carecer de todo algo (etwas) en su desarrollo, no poseer objetivo o fin alguno de disfrute ni de realización, en cuanto que la conducta dirigida por la imaginación y el deseo es pura impotencia, simple arrastrarse ante el no-yo como un siervo ante el amo.

Con esta deducción Fichte sobrepasa largamente el rigorismo kantiano a través de una especie de mística de la autonomía absoluta del Yo activo. Por otra parte, este análisis supera al kantismo en la coherencia

de su desarrollo mismo, pues en su despliegue la conciencia teórica y la conciencia práctica no están separadas, como en Kant, y unidas luego a posteriori a manera de mutuos complementos. En Fichte el sujeto especulativo y el sujeto moral se deducen unitariamente del sujeto absoluto cuya esencia es precisamente la libertad más pura, con lo cual ésta no aparece ya como ratio essendi de la norma o como causa inteligible de ella, sino que la libertad es sin más real, lo único real, de tal modo que el problema ético consiste en concebir el proceso en virtud del cual la actividad llega a concentrarse infinitamente sobre sí misma, y no en determinar la posibilidad o imposibilidad de la libertad. Con ello no se suprime, sin embargo, el deber ser, el impulso y la aspiración, porque aún cuando la libertad sea lo único real la liberación de la libertad o, si se prefiere, la autorrealización de lo absoluto, es un proceso infinito, una tarea cuyo término sólo puede anticipar vagamente la filosofía, y en cuanto proceso infinito es ante todo algo normativo, algo que debe ser consumado, pues lo infinito no es jamás un hecho sino un deber ser. La especulación alcanza así un nivel vertiginoso, pues la libertad es a un tiempo la realidad absoluta y la realidad que ha de ser instaurada como absoluto, y el esfuerzo del Yo práctico en la acción moral aparece en la forma de la "vida del concepto", según la afortunada expresión fichteana. En efecto, por medio de su actividad espontánea el Yo posee la imagen del objeto antes que el objeto mismo, determina la realidad como pensamiento, pero genera el objeto para ponerse por eso mismo a suprimirlo en una dialéctica donde ~~las~~ categorías de lo apriori y lo a posteriori son ya incapaces de dar cuenta de esa existencia empírica del concepto y de ese concepto de la existencia empírica. La libertad se hunde en la corporeidad y en la necesidad natural cuando ella es lo opuesto a toda materia dada

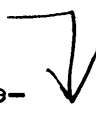
y a toda condición exterior, pero en este hundirse no hace sino consumir la búsqueda de sí misma. De esta visión inusitadamente compleja y dinámica de la libertad deriva, por otra parte, ese progresivo abandono de las nociones kantianas que puede seguirse en la evolución de la Wissenschaftslehre. El principio supremo de la conciencia práctica era en Kant la ley en cuanto forma de una ordenación universal de la voluntad como voluntad. Pero Fichte, sin incurrir en el peligro ya denunciado por Kant del "fanatismo moral" (la consideración de la ley como idéntica a la inclinación, es decir, la doctrina evangélica del amor superando la obediencia ciega), constata que la voluntad ha de ser superior a la ley, pues sólo así puede decidirse en favor o en contra del deber. Si la voluntad es libre sólo en relación con el mundo sensible, al modo kantiano, su autonomía es únicamente fuerza para no ser arrastrada por algo que en definitiva no es, por algo que sólo surge a manera de manifestación de la conciencia extrañada de sí, y, por consiguiente, no es voluntad en absoluto. El asentimiento de la voluntad a la ley debe ser previo a la ley misma, porque en caso contrario dicha ley no será una ley de la libertad, una norma que exige del hombre la realización de su destino. De este modo, el punto de vista tradicional de la ética se enriquece por una doble contradicción; de una parte, existe el conflicto entre lo natural y lo moral, entre el Yo teórico y el Yo práctico, pero, de otra, la antítesis se establece entre el principio abstracto de la moralidad y su efectiva realización por el querer activo, y en esta segunda contradicción es donde encuentra su sentido verdadero la doctrina de la ley. La norma universal que Kant eleva a principio indiscutible de la acción moral es sólo un aspecto de la libertad del Yo que persigue su libertad. Aquí el yo particular ha de

cumplir por sí mismo lo que el Yo general práctico ha admitido como exigencia de su destino, elevando su individualidad a una legislación propia que Fichte designa con el término "vida". Esta vida no se agota en la legalidad común, sino que debe recorrer en su interior todas las etapas de la actividad y la pasividad, del extrañamiento y la integridad de sí misma, por encima de la ley universal, porque sólo de este modo será la comunidad, el Yo, un sistema viviente y múltiple.

F) El Derecho Natural y la filosofía del Estado

Hasta ahora la única relación del Yo contemplada consistía en la donexión consigo mismo, que atraviesa en su despliegue el vínculo antitético con el no-yo. La relación del Yo con el no-yo era de creación, considerada desde el punto de vista de la doctrina de la ciencia práctica. Pero el yo se relaciona también con un exterior que es en realidad el interior de sí mismo, con algo que ni puede crear ni está en su destino destruir. Este otro del yo que no es, sin embargo, su alteridad, está constituido por el conjunto de los yo singulares. Tal relación, que no es extrañamiento de la conciencia de sí, constituye el fundamento del derecho en general.

El iusnaturalismo de Fichte posee una configuración bastante específica, y aparece desarrollado en su obra Fundamentos del Derecho Natural según los Principios de la Doctrina de la Ciencia, publicada en 1796. Para Fichte, el derecho no se agota en el derecho positivo, precisamente



porque no es sólo un sistema de convenciones. Su origen es una relación anterior a cualquier otra y anclada en la naturaleza misma de lo subjetivo. El sujeto es sujeto para otro sujeto -Fichte anticipa aquí la célebre fórmula con la cual se abre la dialéctica del amo y el siervo en la Fenomenología del Espíritu: "la conciencia es en y para sí en cuanto es en y para otra conciencia"-, y este mutuo reconocimiento constituye la comunidad de los individuos racionales. Ciertamente, la construcción fichteana es aquí inmediatamente sintética, y la comunidad no requiere como condición de su realidad la previa lucha a muerte por el reconocimiento concebida por Hegel, pero la deducción de la relación jurídica que Fichte realiza se encuentra dominada por las construcciones de Rousseau.

El Derecho Natural es la expresión viva de este vínculo del sujeto para con los otros sujetos, en virtud del cual el yo singular se descubre como Yo general o comunidad. La determinación que el yo recibe del exterior en virtud de la existencia del yo ajeno se distingue, por tanto, de aquella proveniente del no-yo en general, de la Naturaleza, pues establece una relación que no es necesidad ni coacción, sino simple deber ser dirigido a la libertad del sujeto racional. Lo que Fichte llama "el yo fuera de nosotros" es una realidad que solicita nuestro propio destino, una realidad tal que impone el reconocimiento recíproco y a la vez lo otorga sin lucha. El hombre, como ser razonable y libre, llega a ser hombre sólo entre los hombres, pues su concepto no es el concepto impensable de lo singular, sino, por usar la fórmula hegeliana, el de "un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo". De no haber conocido nunca a seres libres, de tener solamente la representación de un mundo material, el hombre no alcanzaría jamás la conciencia de la liber-

tad superando el estado de naturaleza en que su yo teórico le lanza. La base de todo derecho es, así, simplemente la realidad de un número de sujetos libres, pues esta síntesis espontánea de lo singular y lo múltiple es la relación jurídica original sobre la que se establece el Naturrecht.

El contenido del Derecho Natural viene constituido por el hecho de que el sujeto no puede atribuirse a sí mismo la libre actividad sin atribuirle también a otros sujetos, con lo cual su pretensión de reconocer es idéntica a su exigencia de ser reconocido. De aquí se deduce que puedo esperar el reconocimiento de mí mismo, es decir, el reconocimiento de mi libertad, sólo en la medida en que reconozco la realidad de otro sí mismo, igual a mí y diferente, sin embargo de mí. Así, lo ilimitado, la libertad, se origina en una limitación, el reconocimiento, pero esta limitación es limitación de ella misma, algo positivo, es decir, autorreconocimiento. El derecho es la conciencia de esta relación compleja donde lo positivo es negativo y lo negativo es negativo de sí mismo.

El derecho no es, por tanto, una concepción artificial de los hombres, una mera forma, pues se basa directamente en la libertad y la razón. El derecho es anterior a cualquier moral, además, y se distingue nítidamente de ella en cuanto que no necesita fundarse exclusivamente en el imperativo categórico y permite muchas cosas que la ley moral prohíbe. La ética implicada en la relación jurídica no es por necesidad interna una normatividad de lo inmanente, es decir, no es por fuerza un "impulso del impulso", sino que puede contener reglas de pura utilidad obedientes a finalidades de índole puramente exterior. El derecho no es, así, el dominio de la acción creadora, pero tampoco es algo opuesto a ella, en cuanto

que el yo no se relaciona con el no-yo en general sino con ese "yo fuera de nosotros" constituido por la comunidad de los hombres. De ello se deriva que sus normas sean normalmente permisivas y excepcionalmente prohibitivas, cosa impensable para la legislación de la conciencia moral, donde todo es vinculante e impera el rigor de una libertad infinita. Este rigor de la moralidad es lo que Fichte llama exigencia de una "buena voluntad", es decir, de una intención recta, donde se requiere no sólo el obrar conforme a la conciencia ética sino también que dicho obrar se encuentre enteramente determinado por el respeto a la ley moral; la juridicidad, en cambio, concierne a la conducta exterior y se agota en el recíproco reconocimiento de la libertad de acción de los individuos.

La vida del derecho es, en consecuencia, el "contrato civil", cuyo fundamento radica en la facultad normativa inherente a la autonomía de la voluntad y cuya regla principalísima es un obligarse de la obligación que equivale a elevar la libertad común a fuente de toda ley: pacta sunt servanda. La ley del contrato es la ley del Estado, y a partir de ella es posible deducir unitariamente todo derecho particular. El problema que surge entonces consiste en conciliar del modo más perfecto el puro poder originado por el acto de mutuo reconocimiento y la legislación donde esta recíproca libertad es asegurada. Esta es la exigencia del "contrato civil" —el contrato social rousseaniano— que informa todas las ramas del derecho, incluido el derecho penal. Poder y legislación han de ser "perfectamente lo mismo" y esto se expresa también diciendo que la voluntad —la del Estado y la del individuo— será siempre voluntad común, juridicidad. Pero esta es una condición puramente ideal, y puesto que el dominio jurídico es el de la conducta exterior y efectiva, resulta necesario asegurar

esa identidad de ley y poder en el Estado. La solución radica, para Fichte, en una institución típicamente democrática —el eforado— que se sitúa entre la comunidad y el poder; los éforos podrán oponerse a todo acto estatal cuya legalidad sea dudosa, por medio de un interdicto denunciatorio, pero si la crisis provocada carece de verdadera justificación la comunidad podrá declarar culpable de alta traición al eforado.

En realidad, la teoría del Estado de Fichte se aparta tanto del individualismo de los ilustrados franceses como del estatismo hegeliano posterior. Se trata, más bien, de un transpersonalismo jurídico o de una doctrina del derecho social. La sociedad (Gesellschaft) es siempre superior al Estado, el cual no es sino una expresión momentánea de ella. El socialismo de Fichte no es un socialismo de Estado y se funda sobre la comunidad nacional, que se desarrolla en un perpetuo movimiento. La tesis de El Estado Comercial Cerrado (1800) es una distribución de toda la propiedad entre las asociaciones corporativas, cuyos acuerdos deben regular la producción general, y el poder administrativo tiene aquí únicamente la función de coordinar y garantizar estos pactos nacidos de las necesidades económicas. Fichte se apoya en la firme convicción de que todo individuo debe llevar una existencia humanamente digna en una situación de total igualdad de derechos y obligaciones con respecto a sus semejantes. Este socialismo sintetiza, además, los momentos contradictorios de la moralidad y la juricidad, que en la exposición del Naturrecht de 1796 se encontraban escindidos. Por un lado existía la tesis de la conciencia ética: todo individuo debe ser libre. Por otro lado, la antítesis de la relación jurídica: lo exigido por el derecho ha de ser obedecido. Lo que el momento sintético representa es, como en el conflicto

del Yo y el no-yo, la delimitación recíproca de ambas esferas. La moralidad es el destino interior del hombre, y no sólo no se opone a la reglamentación externa de la conducta sino que le exige perentoriamente, pues quien está regido por la conciencia moral quiere y reclama el estado del derecho. Sucede, sin embargo, que con el desarrollo de la eticidad el campo de lo exigible externamente, de la coacción, se reduce de manera progresiva, transformándose la institución jurídica en institución educativa. Esta es la auténtica misión del Estado, dice Fichte, donde el derecho desemboca en la realidad superior de una "pedagogía" general.

Pero todas estas ideas de Fichte poseen un grado de originalidad relativo, y su influencia posterior ha sido limitada. En cambio, su noción de la culpa y del fundamento del castigo va mucho más allá de lo expuesto por Kant y será capital en la formación del joven Hegel (13). Para Fichte, la pena no puede apoyarse ni en el quia peccatum est ni en el ne peccatur, pues ambos son fundamentos arcaicos e inhumanos de justicia, sino en la necesidad de devolver la ciudadanía al criminal. En efecto, el crimen ha excluido a su autor de la relación jurídica fundamental, ha hecho de él algo cuya personalidad y libertad se han desvanecido. El criminal, violando la exigencia originaria del mutuo reconocimiento, provoca de manera automática la caducidad de todo reconocimiento, de tal manera que su persona deviene mera cosa y su patrimonio simple bien sin dueño. Los demás individuos no necesitan tratar a este hombre como hombre, pues él mismo ~~ha renunciado~~ ha renunciado a su naturaleza racional con el delito, y cualquiera puede matarlo o esclavizarlo sin violar el contrato social. Pero la ley debe arbitrar la posibilidad que evite esta aniquilación y

restituya al delincuente el reconocimiento de la comunidad jurídica. La pena es precisamente aquello capaz de conservar la persona jurídica cuando ella ha pretendido enajenarla, pues de este modo "se sustituye la exclusión del Estado por la expiación en el Estado". De ahí que sea un deber de la sociedad castigar, y que, sin embargo, el castigo no obedezca a los inhumanos fundamentos de la represalia o de la intimidación. El derecho penal se eleva, así, a la verdadera moralidad de la vida, y su rigor no es el de la venganza sino el derivado de la necesidad superior de conservar al hombre como persona jurídica.

CAPITULO TERCERO

=====

La Filosofía de la Religión y la Etica de Hegel

"La vulgaridad del tiempo antiguo, antes de su renacimiento, había llegado al extremo de pensar y asegurar que había descubierto y demostrado que no podía haber conocimiento de la verdad; que Dios, la esencia del mundo y del espíritu, era algo inconcebible, incomprensible; que el espíritu debía atenerse a la religión y ésta a creer, sentir y presentir, ajena a todo saber racional.

De este modo, lo que en todo tiempo pasó por aquello que hay de más ignominioso e indigno, la renuncia a conocer la verdad, llegó a ser en nuestros días el más sublime triunfo del espíritu. Este supuesto conocimiento ha usurpado incluso el nombre de filosofía; y nada ha ayudado más a la vulgaridad del saber, al igual que a la del carácter; nada ha sido acogido por tal conocimiento con más placer que esta doctrina, donde se proclamaba que esa ignorancia, esa torpeza insípida era precisamente la filosofía por excelencia, el fin y el resultado de todo esfuerzo intelectual.

Por ahora sólo os pido que tengáis confianza en la ciencia, fe en la razón, confianza y fe en vosotros mismos. El valor para buscar la verdad, la fe en la potencia del espíritu, he ahí la primera condición de los estudios filosóficos; el hombre debe honrarse a sí mismo y estimarse digno de lo más sublime. Jamás sobreestimaré la grandeza y la potencia del espíritu. La esencia tan cerrada del universo no conserva fuerza capaz de resistir al valor de conocer; éste la obliga a develarse, a revelarle sus riquezas y sus profundidades y a hacérsela gozar".

Hegel, Alocución a los alumnos con ocasión de la apertura de sus cursos en Berlín, el 22 de octubre de 1818.

La situación de Hegel en el pensamiento contemporáneo es tan peculiar que merece siquiera una breve noticia. Considerado "el Aristóteles de la filosofía moderna" y, ya en su tiempo, como "el más grande de cuantos filósofos haya producido Alemania, superior en mucho a Kant, Fichte y Schelling" (1), su obra es casi desconocida, tanto para la mayoría de los centros docentes, donde rara vez forma parte de los planes oficiales de estudio, como para el público lector en general. De hecho, ~~los~~ los discípulos y sucesores de Hegel no han insistido ^{tanto} en aquello que aprendieron de su filosofía ~~como~~ ^{como} en los puntos que rechazaban por una u otra razón, y resulta así frecuente conocer numerosas críticas, globales unas y de matiz o detalle las más, desconociendo, no obstante, el elemento del cual tales críticas parten, es decir, los textos mismos que inspiran las diferencias. De no ser por el resurgimiento de los estudios hegelianos en Francia, iniciado por J. Wahl y vigorosamente proseguido por J. Hyppolite, A. Kojève y algunos otros (2), el filósofo permanecería sólo como blanco de ataques para el positivismo dominante o como remoto origen del humanismo ateo, y, en el campo de la teoría política, a manera de fundamento de las concepciones más dispares, desde el anarquismo de Stirner y Bakunin, hasta el comunismo de Marx y Proudhon, cuando no del fascismo de ² Panunzio o el nacionalsocialismo de Rosenberg. En una de sus conferencias, Merleau-Ponty afirmaba que "dar una interpretación de Hegel es tomar postura acerca de todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo (3)". Cien años antes y poco después de morir Hegel, Schopenhauer opinaba de él que era "un charlatán de estrechas miras, insípido, nauseabundo e ignorante (4)". Cuando Schopenhauer sustituía así el pensamiento por la injuria, apenas había en Alemania sector científico que no se ocupara de comentar y difundir la filosofía hegeliana, y su opinión -el mero insulto es sólo opinión- era minoritaria y poco menos que excepcional. En nuestro siglo

sucede justamente lo contrario, pues la corriente positivista, que domina indiscutida en el mundo anglosajón y se extiende también por Europa continental, ha hecho suya la postura de Schopenhauer, colocando sobre el filósofo y el investigador de la filosofía, en abstracto, la etiqueta de charlatán inútil, de dilettante desconocedor de la sana gramática, de ser incomprendible y arbitrario que suscita cuestiones impertinentes sin acatar el lado "positivo" de las cosas ni conformarse con la educación distribuida por la propaganda comercial y política. En el libro más ambicioso de la crítica filosófica positivista (5), recibido con admirada emoción por Bertrand Russell y sus discípulos como siendo la obra donde se desmantela "la conspiración contra la claridad de pensamiento", la sociedad abierta, libre y progresiva es enfrentada con cuatro grandes enemigos de la democracia y la razón: Platón, Aristóteles, Hegel y Marx. De estos cuatro conspiradores es sin duda Hegel el más peligroso en cuanto que representa la culminación del saber antiguo y el eje sobre el que se articulan las ramificaciones contemporáneas de la filosofía. En realidad, esta corriente de la reacción antihegeliana desprecia todo aquello que exceda el cotidiano sentido común y se expresa en forma harto simple; Hegel es un "payaso" formulador de "un platonismo altisonante e histérico" en el cual "no hay nada que no se haya dicho antes y mejor", puesto que "ni siquiera tenía talento"; Hegel es, además, por si faltara poco, el último gran representante del idealismo alemán, definido como "ópera cómica que condujo a horrendos crímenes" (6). Esta "crítica" es, sin embargo, sólo el juicio torpe e inmediato, y la profunda influencia de Hegel sobre el pensamiento parte de aquellos que han tenido al menos algún contacto con su obra.

Algunos historiadores de la filosofía consideran que la escisión dentro del hegelianismo parte de una disparidad o contradicción entre el sistema y el método de Hegel, siguiendo así un criterio expuesto originalmente por Engels (7), pero esta disparidad fué advertida ya por el propio He-

gel en 1807, cuando publicaba la Fenomenología del Espíritu (8). Por otra parte, ^{es} difícil ~~comprender~~ ^{comprender} que sean precisamente los seguidores del "método" revolucionario de Hegel los que separen el modo de investigar de los resultados de la investigación misma, pues la contradicción entre el supuesto método y el supuesto sistema es, concebida en forma de dilema insalvable, el más claro desconocimiento de la dialéctica hegeliana, una separación elemental de forma y contenido en vez de un concepto donde ambos se reúnen en la diferencia. Además, el malentendido que ha dado lugar a la idea de un método dialéctico, inspirado sobre todo en las llamadas "leyes del movimiento" de Engels (9), ha contribuido a esta escisión de los hegelianos en una izquierda y una derecha, aferrada la primera a un abstracto esquema lógico de investigación -utilizado demasiadas veces para denunciar las "contradicciones" del pensamiento ajeno, manteniendo en una tranquila utopía la irresistible evolución del propio pensar- y ligada la segunda a lo que ha venido a llamarse filosofía conservadora de Hegel. De hecho, lo que Marx y Engels hicieron fué sobre todo profundizar en la confusión doctrinal que siguió en Alemania a la muerte de Hegel, pues, queriendo consumir su filosofía, Feuerbach, Strauss, Bauer y Hess manejaron algunas nociones de Hegel dentro de una estructura de pensamiento más propia de la Ilustración francesa que del idealismo alemán (10). Lo cierto es que, sin embargo, el pensamiento de Hegel se ha perpetuado en buena medida a través de la reflexión sociológica y económica de Marx, que aún cuando rechazase o ignorase prácticamente toda su obra salvo la célebre dialéctica del ~~afío~~ y el siervo de la Fenomenología, ha obligado a los teóricos socialistas a dirigir una y otra vez su atención sobre ella. Pero lo que de Hegel es posible aprender leyendo a Marx y Engels es tan insuficiente que apenas puede suscitar sino una curiosidad difusa mezclada con la sensación de encontrarse ante ciertos errores ya debidamente corregidos por la concepción materialista, que "supera las semiverdades y las inconse-

cuencias" del hegelianismo (11).

Después de una etapa de hegemonía total en Alemania, el pensamiento de Hegel resurgió en Inglaterra y en Italia. Desde la obra de J.H. Stirling, publicada en 1865, hasta la filosofía de Bradley, Bosanquet, Royce y Mo Taggart, pasando por el criticismo de Green y la retórica reflexión de Carlyle, floreció una doctrina idealista anglonorteamericana cuyo denominador común viene representado por el intento de superar el empirismo y, en ciertos pensadores, el ateísmo vinculado a las doctrinas de la evolución, pero esta corriente, hablando en términos muy generales, parece no haber asimilado nunca la densidad, la coherencia y el ritmo de la verdadera filosofía hegeliana. Comparada con la interpretación que de Hegel hicieron Feuerbach, Kierkegaard y Marx, el idealismo inglés y norteamericano es un eclecticismo formalista que casi se define en el título de la obra de Stirling "-El Secreto de Hegel"-, donde la ilimitada admiración se une a la idea de lo especulativo a manera de misteriosa oscuridad que puede descifrarse sólo como un documento escrito en clave. La evolución de este movimiento, que ya en Mo Taggart y Royce se aproximaba a la lógica matemática y a la filosofía positivista de la ciencia, se pone de manifiesto en el hegeliano J. Baillie, autor en 1910 de la traducción al inglés de la Fenomenología del Espíritu, quien después de un periodo de idealismo romántico pasó a defender un moderado empirismo humanista. En Italia, la figura de Croce representa quizá el primer intento de resucitar la filosofía de Hegel en toda su plenitud, pero la obra de Gentile y, más tarde, la de Panunzio, teórico oficial del estado fascista, más próximas en realidad al positivismo que al sistema hegeliano de la ciencia a pesar de sus declaraciones en contrario, contribuyeron a condensar lo que ha venido a llamarse la moderna derecha hegeliana, que alcanzó en las teorías de Chamberlain y Rosenberg una formulación incapaz ya de ser

tratada a nivel conceptual (12).

Rechazada primero la filosofía de Hegel por la corriente socialista que arranca de Marx y Engels como pensamiento que se encuentra "cabeza abajo" y debe ponerse firmemente "sobre los pies", considerada por el comunismo oficial un ejemplo de "la reacción feudal contra la Revolución Francesa" (13), excluida del conjunto de cuestiones merecedoras de estudio por el positivismo, se ha visto reclusa en muchos casos a las estanterías de bibliotecas y a los manuales de historia de la filosofía. Y, sin embargo, Hegel es el maestro de Feuerbach, de Marx y de Kierkegaard, el precursor del existencialismo moderno y de la filosofía fenomenológica, del historicismo y de la filosofía voluntarista de Nietzsche, de la sociología de Stein y de Max Weber, aquél de quien Heidegger ha llegado a decir que es "el único pensador occidental que ha tratado con el pensamiento la historia del pensamiento" (14). Hegel se encuentra incluso en el origen del psicoanálisis a través de la influencia, a todas luces decisiva, que sobre él ejercieron Herbart y, sobre todo, E. Hartmann (15), y es expresamente considerado inspirador y maestro ~~hay~~ por corrientes tan dispares como la escuela de sociología y filosofía de Frankfurt (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Gadamer, entre otros) o amplios sectores del estructuralismo francés, en especial el grupo psicoanalítico de J. Lacan, que, aún cuando resulte paradójico, está más próximo en algunos aspectos de la filosofía hegeliana que del propio Freud.

La doble contradicción a que se viene haciendo referencia, es decir: el hecho de que la influencia de Hegel parece ser directamente proporcional al desconocimiento de su filosofía, y la no menos curiosa tendencia de sus discípulos a destacar todo aquello que de él rechazan, manteniendo en un prudente silencio aquello que de su pensamiento es inmediatamente resul-

tado de la lectura de la Fenomenología o de la Ciencia de la Lógica, ~~esta~~
~~esta fenomenología~~ Se manifiesta también en lo que respecta a la filosofía hegeliana de la religión. Feuerbach, Strauss, Bauer, Renan, considerando inconclusa la reflexión que Hegel hizo del cristianismo, emprendieron una minuciosa crítica de los Evangelios, cuya finalidad común era revelar el origen de toda fe en la conciencia humana, crítica que sólo participaba en un punto de la dialéctica hegeliana, a saber: en la convicción de que dicha tarea consumaba o cumplía la religiosidad misma. Marx consideraba por aquél entonces que la crítica de la religión era "el ^{fundamento} ~~de toda~~ crítica" (16), Hess sostenía que la "esencia realizada del cristianismo" era "el valor universal del dinero" (17), y Schlegel acusaba de ateísmo a Hegel, que había formulado el pensamiento "Dios mismo ha muerto" (18) con ochenta años de antelación con respecto de Nietzsche (19), pero la filosofía hegeliana gozaba a la vez de gran prestigio entre algunos de los mejores teólogos alemanes, en especial Göschel -citado expresamente en el párrafo 564 de la última edición de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas-, Daub, Gabler y Marheineke, quien en el discurso fúnebre pronunciado sobre la tumba de Hegel dijo de él que era "el Cristo de la filosofía" (20). Por otro lado, Haym acusaba al filósofo de ser el más notable de los neoescolásticos (21), y P. Janet lo vinculaba con desprecio a Duns Scoto y Guillermo de Ockam (22). En tiempos más recientes, la filosofía de la religión de Hegel ha llegado a convertirse en un problema político, debido sobre todo a la intervención de G. Lukács y R. Garaudy. Para el primero, la idea de un joven Hegel preocupado por la teología es un "mito de la burguesía reaccionaria" (23), opinión poco menos que asombrosa en su simplicidad, mientras que para el segundo, portavoz oficial del comunismo ortodoxo francés, existe una "transposición teológica" del problema económico-social (24). La crítica marxista independiente apenas

toma en consideración la filosofía de la religión de Hegel (25) o se deja llevar por la idea de que constituye una especie de obsesión personal del filósofo que "le oculta la complejidad de la historia" (26). Frente a estas posiciones, buena parte de la dogmática ha visto en Hegel a un alma en busca de Dios que jamás cayó conscientemente en heterodoxia (27), o un panteísmo místico opuesto a la concepción de la naturaleza y la historia de la Ilustración (28), o una visión goethiana de la existencia (29). La interpretación de A. Kojève, con ser quizá la más profunda y original de las modernas, es a veces flagrantemente contradictoria o poco matizada (30), y la de A. Chapelle, autor del estudio más exhaustivo sobre el tema (31), ignora los escritos de juventud de Hegel. El teólogo K. Barth, cuya actitud es en cierto modo próxima a la de Chapelle, resumía su punto de vista en una frase por demás ambigua: "debemos considerar a Hegel como en realidad era; una gran cuestión, una gran desilusión y quizá, a pesar de todo, una gran promesa" (32). Tal ambigüedad responde al asombro mezclado de escándalo que suele provocar en el alma religiosa la filosofía de Hegel (33) aún en los casos en que expresa el dogma del modo más irreprochable, viendo en ella un "delirio racionalista" que pretende "ser idéntico al conocimiento perfecto que Dios tiene de sí mismo" (34).

Es imposible suministrar al lector una idea, siquiera sea provisional, acerca de la complejidad y la originalidad de la filosofía religiosa de Hegel antes de exponerla. La vida misma de Hegel, que algunos biógrafos consideraron agotada en la tarea de leer y escribir, es sumamente compleja. Hegel es el hombre que conmemoró todos los años de su vida la toma de la Bastilla (35) y también el que afirmó: "la última esfera del espíritu puede designarse en su totalidad como religión" (36). Al menos dos terceras partes de su obra, en el elemental sentido de páginas dedicadas

a ello, son filosofía de la religión y filosofía de la moral, y, sin embargo, la influencia de Hegel se ha hecho notar sobre todo en el campo de la teoría política. El más antiguo de los escritos de Hegel que se conserva, fechado el 30 de mayo de 1785, cuando el filósofo acababa de alcanzar los quince años, dice: "no tengo la nuca de un esclavo, habituado a inclinarse ante la mirada altiva de un dominador" (37). El último de los que publicó antes de morir, treinta y seis años después, formulaba esta misma idea en términos universales: "el concepto de la libertad es la determinación más alta del espíritu" (38). Pero por fortuna o por desdicha, como antes se dijo, ninguna afirmación aislada, ninguna cita, ningún resumen, pueden pretender captar en su riqueza la reflexión hegeliana, y si algo se busca ~~■~~ ^{99u} ~~■~~ no es proporcionar una visión de conjunto acerca de la filosofía de Hegel, ni tampoco acerca de su filosofía específicamente religiosa, sino desarrollar o exponer, a la manera del propio Hegel y siguiendo su peculiar forma de reflexionar, ciertos aspectos del judaísmo y el cristianismo, tarea que, salvo error, no ha sido realizada hasta el presente. O bien se utilizan algunas nociones hegelianas para llevar a cabo una crítica histórica de la religión, colocándose el investigador a priori en un ateísmo que trata de demostrarse a sí mismo en la exposición cuando es en realidad el móvil de la exposición misma, o bien las nociones hegelianas se aíslan unas de otras por medio de una labor erudita donde al final sólo existe un comentario del comentario que se hizo al comentario. En realidad, lo que menos ha ocupado a Hegel ha sido el escueto problema de la existencia o inexistencia de Dios, y dicha cuestión no recibe en la presente obra tratamiento alguno, porque deteniéndose en ella el pensamiento quizá alcanza una seguridad edificante pero no piensa propiamente. Si decimos que hay Dios o si decimos que no lo hay, abordamos un concepto como si fuese un mero hecho; resulta fácil contestar a la pregunta por el color o el

peso de un objeto, por la hora que marcan los relojes o por la distancia que media entre nuestra casa y la de un amigo, ya que tales respuestas pertenecen a un tipo de verdades inmediatas que admiten un sí y un no, y el sentido común se basta a sí mismo. Pero la cuestión de la existencia de Dios supera las abstractas categorías de lo verdadero y lo falso, pues representa una verdad o una falsedad histórica y, por consiguiente, un concepto que sólo puede aprehenderse en su automovimiento, donde "no hay lo falso como no hay lo malo" (39), porque lo falso en cuanto tal es sólo un momento de lo verdadero. Cuando el pensamiento dice de algo que es erróneo y se aparta de ello no es fiel a su propia naturaleza, pues le corresponde permanecer en la cosa, que se le opone a manera de objetividad impenetrable o de ilusión puramente subjetiva, hasta que su sentido aparezca. Es frecuente considerar que la crítica consiste en demostrar lo equivocado de una actitud o de una idea, pero la única crítica radical es la que procede a mostrar no su error sino su insuficiencia o unilateralidad; la crítica consiste propiamente en el desarrollo de lo criticado, donde el sí y el no abstractos, la verdad y la falsedad, se reúnen en el concepto de su movimiento:

Un llamado fundamento o principio de la filosofía, aún siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio. Por eso resulta fácil refutarlo. La refutación consiste en poner de relieve su deficiencia, la cual reside en que es solamente lo universal o el principio, el comienzo. Cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio, se desarrolla a base de él, y no se monta desde fuera, mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas. La refutación deberá ser, pues, en rigor, el desarrollo del mismo principio refutado, complementando sus deficiencias, pues de otro modo la refutación se equivocará acerca de sí misma y tendrá en cuenta solamente su acción negativa, sin cobrar conciencia del progreso que ella representa y de su resultado, atendiendo también al aspecto positivo. Y, a la inversa, el desarrollo propiamente positivo del comienzo es, al mismo tiempo, una actitud igualmente negativa con respecto a él, es decir, con respecto a su forma unilateral, que consiste en ser sólo de un modo inmediato o en ser solamente fin (40).

La investigación del fenómeno religioso debe comenzar superando la separación tajante que se establece entre un universo revelado y un uni-

verso entregado a su propio entendimiento, atreviéndose a afirmar que toda razón es una forma de fe y que toda fe es una forma de razón; aquí surge la primera paradoja y, con ella, la primera posible confusión, porque al hablar de una fe en la razón y de una razón en la fe se hace de la religión un momento de la historia y se teologiza el intelecto, pero esta confusión es no sólo inevitable sino profundamente histórica ella misma. Cuando se afirma la posibilidad de una fe apoyada no sobre la razón sino sobre el deseo -el deseo de creer, sobre cuya base se establecería lo religioso, consuelo de la conciencia desamparada-, y se designa esta voluntad como ilusión o autoengaño, clandestinamente está sucumbiendo el racionalismo frente a su contrario, porque el deseo de creer^{es} en sí mismo razón y en este sentido merece ser tratado; sólo un intelecto pobre y desconfiado acerca de sí propio necesita montar desde fuera del objeto su explicación o refutación. En los Theologische Jugendschriften Hegel aludía ya a este problema preguntando:

¿En qué medida puede una cosa ser, en la cual sea sin embargo posible no creer? (....) Aquello que es no es necesariamente creído, pero lo creído es necesariamente (41).

Si durante milenios el hombre ha entendido el mundo todo y su propia vida a manera de designio de una voluntad infinitamente superior a todo lo pensado, si ha demostrado ser capaz de permanecer fiel a esta representación hasta el extremo de morir por ella, si ha depurado sus mitos hasta hacer de la religión una obra bella donde la verdad es el amor y lo divino aparece en la forma del espíritu, sólo los extremos más pobres de la reflexión se apartarán con temor del hecho religioso, pretextando que es sólo una ilusión o, por el contrario, que está más allá de la conciencia para la cual es, porque "la filosofía no se opone a la religión, la filosofía la comprende" (42). Este comprender es un suprimir que conserva, una superación (Aufhebung), pero no procede por el fácil camino de considerar

la fe en el modo de la alucinación, ~~representación~~ como una percepción carente de objeto, sino precisamente por el de descubrir para el pensamiento este objeto que en la creencia sólo se manifiesta difuso y hostil. Considerando que la filosofía puede y debe comprender todas las representaciones religiosas, considerando que dichas representaciones han sido formuladas precisamente para ser comprendidas y elevadas más allá de su forma inicial y rudimentaria, la reflexión hegeliana se opone tanto a la simplificación atea como al eclesiástico respeto por la letra de lo revelado. Lo primero que surge ante este pensamiento es una confianza en el movimiento mismo de la verdad religiosa, la tranquila certeza de que jamás arruinará el progresivo despliegue de la libertad humana por mucho que aparente amenazarlo. Aquello que en términos muy generales contiene la religión de positivo-negativo, de absoluta inquietud, es la insolidaridad del hombre para consigo mismo, el inextinguible "debes" que es tanto un optimismo (debes porque puedes, decía Kant) como un pesimismo (porque no puedes, debes, contestaba Hegel). A través de esta insolidaridad, el sujeto salta de la vida biológica a la idea de sí mismo y del acatamiento de lo natural a la transformación de lo dado. La religión instauro el desacuerdo y, con él, la inquietud por lograr suprimirlo, establece la norma del incumplimiento y la insatisfacción en la vida humana -la normalidad del dolor y el valor moral de la angustia- y, con todo ello, la voluntad de cumplir y satisfacerse en este alto grado. Cualquier fe, por bárbara y primitiva que sea, es un humanismo asustado ante su propio concepto, pero el humanismo sólo consigue ocultarse su fundamento ~~inicial~~, su verdad, esquivando la rigurosa compensación del fenómeno religioso. La doctrina que habla del "opio del pueblo" (43) o la más antigua que se apoyaba sobre el axioma de "la mentira sacerdotal" ^{es} ~~es~~ tan insuficiente~~x~~ como los anatemas de la Inquisición que querían combatir al espíritu nuevo con la tortura y el terror. Hegel

decía a sus alumnos en las Lecciones sobre Filosofía de la Historia:

Hagan ustedes desde el punto de vista de la exégesis, de la crítica y de la historia lo que quieran del Cristo; demuestren incluso, si así lo desean, que las doctrinas de la Iglesia en los concilios están establecidas como consecuencia de tal o tal interés, de tal o cual pasión de los obispos, o bien que venían de aquí o de allá. La única cuestión estriba en saber aquello que es en sí y para sí la Idea o la Verdad (44).

El racionalismo que pretende simplemente "desmitificar" suele atenerse a la fe como ^a/algo falso en el tosoo sentido de charlatanería, oscurantismo o hipocresía, pero conduciéndose así hace de su propia crítica un mero pasatiempo, porque si la religión es sólo una superstición más, semejante al ocultismo, por ejemplo, de poco sirve decir su dimensión negativa, y el desprecio de la astronomía por la astrología jamás logrará suprimir la necesidad en que muchos hombres se encuentran de recurrir al horóscopo de cada mañana; sólo cuando la verdad de la superstición es puesta de manifiesto puede ésta superar su miserable estado de conciencia inmediatamente opuesta a la razón, y es en este sentido como debe entenderse la afirmación hegeliana de que "cuando la refutación es a fondo se deriva del mismo principio (discutido) y se desarrolla a base de él". Porque lo divino es algo que la conciencia ha encontrado en su despliegue, porque lo propio de esta divinidad es exigir que el hombre quiera algo y rechace algo, la religión se constituye como experiencia de un deseo cuyo objeto es otro deseo, de un deseo de obedecer o de una obediencia al deseo. Desde la perspectiva de Dios, este deseo se presenta en la pretensión de que el hombre cumpla sus dictados. Desde la perspectiva del hombre, el deseo se presenta como volición de tal deseo. El equilibrio se establece así entre un deseo que quiere el deseo de Dios (el hombre), y un deseo que quiere el deseo del hombre (Dios). Pero si el hombre quiere de sí y para sí aquello que el ente supremo igualmente quiere es porque dicho ente, siendo o no una alteridad con respecto de él, custodia a la vez su propio proyecto.

Y en tanto que deseo mediado o deseo del deseo, el impulso a servir a Dios es a la vez lo opuesto a impulso alguno, pura disciplina. A través de la negación total ~~del~~ deseo inmediato, el hombre se plantea como voluntad de otra voluntad, pero al ser una esta voluntad con la del hombre mismo, la negación de este deseo significa desear infinitamente más y a la vez normativizar el deseo. Ser voluntad de otra voluntad es establecer la volición como absoluto, porque al amar el hombre el proyecto de sí que Dios ha hecho convierte tal proyecto en ley del hombre que éste se da a sí mismo. Los filósofos que desde Feuerbach a Nietzsche ^{se} han servido de los conceptos hegelianos de enajenación o alienación (Entäusserung) y extrañamiento (Entfremdung) suelen olvidar la auténtica profundidad de los mismos, limitándose a mostrar en forma de denuncia el momento de la proyección, como si bastara para comprender un fenómeno saber que resulta de una atribución a otro del propio valor. Pero el extrañamiento es la base del saber en general, de toda ciencia, y Hegel así lo dijo en un lenguaje conciso y claro:

El puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter en cuanto tal, es el fundamento y la base de la ciencia o el saber en general. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este elemento. Pero este elemento sólo obtiene su perfección y transparencia a través del movimiento de su devenir (45).

Frente a la representación piadosa de la religión, la filosofía hegeliana reclama para lo absoluto la naturaleza de resultado, concibiendo el término como el cumplimiento, pues la tentación más marcada del alma que busca a su Dios es fijar en el comienzo la verdad del movimiento todo, rechazando lo demás por inesencial; para Hegel es la última imagen de Dios la única posible, sin que por última se aluda a aquella que advendrá en un mítico fin de los tiempos, sino a la de cada momento de la historia como expresión progresivamente enriquecida. Pero frente a la crítica del ateísmo Hegel afirma igualmente que el resultado no es nada sin su devenir,

que el resultado es su devenir contradictorio, y que, por tanto, ninguna consideración del fenómeno religioso expresa su sentido si no aprehende la dinámica inmanente que lo mantiene en el elemento de la realidad efectiva. Por decirlo en sus propios términos:

La cosa no se reduce a su fin, sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir; el fin para sí es lo universal carente de vida, del mismo modo que la tendencia es el simple impulso privado todavía de su realidad, y el resultado escueto simplemente el cadáver que la tendencia deja tras sí. Asimismo, la diversidad es más bien el límite de la cosa; aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es. Esos esfuerzos en torno al fin o a los resultados o acerca de la diversidad y los modos de enjuiciar lo uno y lo otro representan, por tanto, una tarea más fácil de lo que podría tal vez parecer. En vez de ocuparse de la cosa misma, estas operaciones van siempre más allá; en vez de permanecer en ella y de olvidarse en ella, este tipo de saber pasa siempre a otra cosa y permanece en sí mismo. Lo más fácil es enjuiciar lo que tiene contenido y consistencia; es más difícil captarlo, y lo más difícil de todo la combinación de lo uno y lo otro: el lograr su exposición (46).

De la presente investigación acerca de la filosofía religiosa de Hegel se dijo antes que, salvo error, estaba aún por realizar, y el fundamento de dicha afirmación reside en la voluntad firme de permanecer en el fenómeno religioso y "olvidarse" en él, prescindiendo de todo criterio preformado para entregarse al movimiento de su objeto. Hegel no es ni un teólogo ni un antropólogo ateo. Hegel es un filósofo, aunque esta palabra tenga hoy casi el matiz de un insulto, y pensar a un filósofo no significa atenerse sólo a lo dicho expresamente por él, ni tampoco rebuscar entre ^{las} páginas por él firmadas frases o palabras que corroboren la convicción propia. Si esta exposición quiere ser llevada a término, es decir, si no se ocupa en declarar solemnemente sus ventajas antes de empezar y afirma verificarse sólo a través de su resultado, prefiriendo atenerse a la cosa más que a definir las ventajas de abordarla de tal o cual manera, si concibe lo que es como un hacerse en vez de proceder, como el dogmatismo, a la inversa, si, por último, prescinde de toda representación previa e inmediata acerca de la verdad o falsedad de su objeto, centrándose en aquello que la conciencia ha sentido o pensado, la tradicional escisión de un

método y un sistema contradictorios en la filosofía hegeliana desaparece del mismo modo que la creencia en una forma capaz de existir aislada de su contenido, pues en su propio despliegue la verdadera forma es siempre forma del contenido, y urge devolver al pensamiento moderno la capacidad para asumir la filosofía de Hegel en toda su plenitud.

Con excepción del ^{capítulo 3º} ~~libro de introducción~~, donde son aludidos ciertos aspectos muy generales de la filosofía hegeliana de la religión, la ^{casi} totalidad del ~~presente estudio~~ ^{presente estudio}, está dedicada a un comentario del dogma de la Trinidad, símbolo central del fervor de nuestro mundo, pues a manera de misterio insondable contiene el desarrollo de la conciencia que arranca del Pentateuco hebrero y culmina en la Reforma. Concebir este puro movimiento, cuyas etapas fundamentales son el monoteísmo judío, la encarnación y la posición de lo divino como espíritu es describir a la vez el despliegue temporal del absoluto religioso. Dicha exposición es una fenomenología (en el sentido propiamente hegeliano), porque los momentos de la conciencia religiosa sólo son puestos en su movimiento interior, en su inmediato sobrepasarse a sí mismos que hace de toda verdad una simple mediación, pero no elevados a nivel conceptual riguroso; sin embargo, el despliegue del dogma, la idea de lo divino como totalidad que deviene su propio resultado a través de una negación determinada o histórica de su mismo ser imperfectamente revelado, es ya por sí sola la experiencia del pensar; no hay, como decía un comentarista de Hegel, una filosofía religiosa, sino sólo una filosofía de la religión, y en esta filosofía de la religión los momentos de la fe son arrancados del universo de la representación y el sentimiento y convertidos en conceptos de sí mismos. Que el Diablo exista o no en el modo en que existen ciertas clases de árboles, o que efectivamente curase Jesús la mano reseca de un desgraciado, viene a ser indiferente, pero no lo es saber hasta qué punto una religión del amor como la cristiana reque-

ría un demiurgo maléfico para eximir al Padre de toda responsabilidad con respecto al mal, y tampoco lo es comprender cómo del mandamiento donde se decía "no juzguéis" llegó a nacer la ortodoxia y la intolerancia que culminó en la Santa Inquisición. Una "lógica" debía seguir a esta "fenomenología", exponiendo el qué y el por qué una vez que el cómo ha sido develado y se ha superado así la imagen puramente mitológica, pero si tal investigación no ha sido aún realizada -lo que sería en extremo discutible a la vista de la Ciencia de la Lógica, que Hegel consideraba "una representación de Dios tal cual es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito" (47)- lo cierto es que exigiría un trabajo mucho más extenso y minucioso que el presente. En cualquier caso, a la forma expositiva quizá difusa e incómoda de la dialéctica trinitaria siguen un Epílogo ^(capítulo 7º) dedicado a la teoría hegeliana de la representación y el concepto como elementos de la religión y la filosofía respectivamente, ^{los últimos capítulos} y tres ~~capítulos~~ que se ocupan de las ideas de la gracia, el pecado y la muerte.

Es importante, sin embargo, aclarar un punto desde el comienzo. La cultura teológica de Hegel, como consecuencia de los años de seminario en Tubinga y del interés que toda su vida mostró por el fenómeno religioso, era extraordinariamente amplia. La del autor es, por el contrario, sumamente superficial, apenas el resultado de una atenta lectura del Antiguo y Nuevo Testamento, imprescindible para poder seguir sobre el terreno la meditación de Hegel. Frente a los descubrimientos efectuados en tiempos recientes y a la erudición de los arqueólogos, egiptólogos, especialistas en lenguas semíticas, etc., lo que en esta obra se dice carece en tal sentido de pretensiones y reconoce desde el principio ser trabajo de un aficionado, pues no basta en realidad la vida entera para dominar a fondo la literatura referente a la religión mosaica y cristiana y, como señalaba

Max Weber, cumple ya su tarea el pensador sólo con "agrupar ciertos datos a fin de destacar algunas cosas de manera diferente a la usual" (48). Por otra parte, de poseer el autor un profundo conocimiento de las Escrituras -conocimiento derivado, por ejemplo, del manejo de los Evangelios apócrifos o de los diversos Apocalipsis no canónicos, cuidadosamente excluidos, por cierto, del público lector- una ^{investigación} ~~como ésta~~ habría sido imposible, discurriría a lo largo de interminables páginas deteniéndose en cuestiones sin duda relevantes pero ajenas al tratamiento filosófico del tema. En este sentido, y salvo contadas excepciones (49), la exposición es un mero comentario de los textos sagrados que ni pretende ni necesita recurrir al expediente de señalar influencias, interpolaciones, errores de traducción o inexactitudes históricas. Dado que Hegel meditó algunos aspectos de la religión con mayor detalle y claridad que otros, el comentario se ha limitado unas veces a transcribir, mientras que en otros se ha visto obligado prácticamente a deducir los desarrollos de su filosofía. Lo que en todo momento ha querido conservarse es el peculiar modo que Hegel tenía de reflexionar sobre la religión, hoy perdido a mi entender; la filosofía de la religión no puede seguir siendo una recopilación más o menos ordenada de mitos, ni tampoco la crítica fácil que duda de los milagros o dice no estar probada la existencia de Jesús, ni, menos aún, la exposición sumisa del dogma con terminología filosófica. La filosofía de la religión despliega la historia concreta del espíritu, pero en ella el universo de la alegoría y la memoria verbal, el reino de lo que sólo aparece intuído y se impone a manera de misterio, ha de transmutarse en pensamiento. Sólo la exposición de esta idea puede justificar su validez y su sentido mismo. Uno de los más celebrados psicólogos de nuestro tiempo, particularmente interesado por los problemas religiosos, C.G. Jung, expresaba al comienzo de un trabajo cuyo objeto era idéntico al de este libro una actitud hasta cierto punto frecuente: "las personas que son capaces de creer deberían

ser más tolerantes con aquellos otros que sólo pueden pensar; la fe ha alcanzado de antemano la cima que el pensamiento trata de escalar con esfuerzos" (50). De este modo quería Iung hacerse perdonar la osadía de poner al lector ante una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad. Pero no hay osadía alguna en tal propósito que no sea el atrevimiento de poner por escrito la propia reflexión, y dicho atrevimiento es inherente al pensador, porque sólo lo absurdo y lo provisional se niegan a ser pensados, sólo lo imperfecto se conforma con una naturaleza incomprensible. Se dice de Hegel que su filosofía de la religión es "una leyenda reaccionaria" o bien un "delirio racionalista", que era ateo o bien que era el heredero de la escolástica y su más digno continuador, pero ambas posturas ignoran de un modo o de otro lo fundamental de su aportación al saber. Sin perjuicio de volver sobre el problema en las páginas que siguen, esta somera aclaración puede terminar con una densa ironía de Hegel:

Quien busque solamente edificación, quien quiera ver envuelto en lo nebuloso la terrenal diversidad de su existencia y del pensamiento y anhele el indeterminado goce de esta indeterminada divinidad, que vea dónde encuentra eso; no le será difícil desubrir los medios para exaltarse y gloriarse de ello. Pero la filosofía debe guardarse de la pretensión de ser edificante (51).

HEGEL Y LA FILOSOFIA DE LA RELIGION

=====

Llamamos positiva a una fe en la cual lo práctico se hace presente en forma teórica, lo originariamente subjetivo sólo como una realidad objetiva: a una religión que a manera de principio de la vida y las acciones afirma las representaciones de una realidad objetiva que no puede devenir subjetiva.

Hegel, Theologische Jugendschriften.

La persistente inquietud de la reflexión protestante y católica ante la filosofía de Hegel no obedece a lo que otros pensadores han interpretado como su ateísmo. La cuestión suscitada por la filosofía de la religión de Hegel es mucho más compleja. La historia del pensamiento posterior a ella ha puesto de relieve la posibilidad de interpretar dicha filosofía en términos de un ~~humanismo~~ radicalmente ateo, y desde Feuerbach a Nietzsche la crítica de la religión ha girado sobre el concepto rigurosamente hegeliano de alienación o extrañamiento, que cada filósofo ha enriquecido y desarrollado en forma hasta cierto punto original. Pero la historia ha puesto también de relieve la posibilidad contraria, la de un Hegel restaurador de la teología y entregado a la defensa de los ideales cristianos. Ambas perspectivas son tan justas como insuficientes tomadas en su aislamiento. En realidad, lo que Hegel afirma de lo divino y de su religión es algo a primera vista insólito. En palabras de un pensador católico, su filosofía de la religión viene a señalar que:

La teología cristiana ha demostrado ser incapaz de expresar la revelación. Los propios teólogos ya no creen sinceramente que Dios se haya manifestado en realidad, que podamos formular un lenguaje verdadero acerca de su naturaleza, acerca de su ser. La encarnación es tratada como un acontecimiento arbitrario y contingente, no como el decreto eterno de Dios (1).

En efecto, la reflexión hegeliana acusa de incredulidad a la fe, y no se limita a pronunciar sobre ello una o varias sentencias, sino que eleva esta certeza a fundamento de su propio sistema. Hegel no cree que la filosofía se oponga a la religión -aún cuando describa en los Cursos de Berlín una y otra vez la lucha de la verdad filosófica contra la imaginación religiosa, viva ya desde Jenófanes-, ni tampoco que tenga un diferente campo de pensamiento. Por el contrario, Hegel considera que la filosofía posee el mismo fin e incluso el mismo contenido que la religión, hasta el punto de afirmar que su objeto es idéntico. De esta actitud arranca la originalidad de la aportación de Hegel a la filosofía de la religión,

porque hasta entonces la fe sólo había encontrado en el pensar la oposición enconada o el incondicional respeto, mientras que a partir de Hegel las representaciones religiosas no aparecen ya a manera de algo simplemente cierto o simplemente erróneo, sino vinculadas al movimiento que constituye la historia del pensar. En un texto que volverá a comentarse (2), Hegel señalaba:

La filosofía tiene el mismo objetivo (Zweck) y el mismo contenido que la religión; pero no en la forma de la representación sino en la del pensamiento. La forma religiosa no apacigua, por tanto, a una conciencia formada en lo superior; hace falta un querer conocer (erkennen) la superación de las formas religiosas, pero únicamente para justificar el contenido (3).

Esta superación (Aufhebung) es la tarea primordial de la filosofía, aquella en la cual demuestra su sentido y su autonomía, pero no consiste en "refutar" simplemente a la religión en cuanto tal --pues dicha refutación sería una negación de la filosofía misma--, sino en comprenderla. Lo que la filosofía ha de realizar es a la vez un suprimir y un conservar (4), donde lo superado se lleva de este modo a la madurez de su ser. Hegel habla de suprimir, pero solamente para "justificar" lo suprimido. ¿Qué se entiende por "justificar la religión"? La respuesta es todo menos sencilla.

En primer lugar, dicha justificación reenvía a un conocimiento de lo custodiado en la religión (5), es decir, a un conocimiento de las representaciones acerca de la naturaleza y el destino del hombre, acerca de su libertad y su servidumbre, el sentido del universo o el por qué de la muerte. Estas cuestiones y muchas otras constituyen el mundo de una religión, y la religión lo es porque responde a todas ellas de una peculiar manera. Esta peculiar manera la llamamos ser de Dios, pues todo cuanto ^{conoce} ~~una~~ una religión lo conoce a través de él y como siendo su revelación. La fe no dispone de otro camino para saber de sí que

no sea la representación de su Dios, y por medio de ella, de sus dictados, se intuye y se siente. Pero el ser de Dios y el ser del hombre se encuentran en una peculiarísima relación que puede ya exponerse de manera esquemática.

1. Los fieles se conocen por medio del conocimiento que de su Dios poseen, y es este absoluto quien pronuncia su naturaleza y su fin. El conocimiento del fiel es, pues, un conocimiento del conocimiento. Cuando Yahvéh dice al primer hombre que es "polvo" o cuando el Mesías afirma que es inmortal, no habla Dios de sí mismo sino de un otro, de lo humano en general, pero lo que dice de este otro es precisamente el sí mismo de éste. No obstante, el sí mismo, lo idéntico del hombre, es algo oculto o misterioso para él mismo, y necesitando, por tanto, de una revelación; biomórficamente considerado, el organismo humano parece no saber de su fundamento y requiere de otra conciencia, de la conciencia divina, que le diga acerca de él. Esta revelación puede consistir en el saber que dice "eres polvo" o en el que afirma su espíritu inmortal, pero hay algo constante en ella y puede formularse provisionalmente señalando que se refiere en todo caso al hombre y a su mundo. Porque Yahvéh promete no repetir el diluvio y favorecer a la estirpe de Noé alcanza ésta la conciencia de su fuerza, pero dicha conciencia es tan poderosa como inerme; una vez que se cumplieron los tiempos y advino la redención, tal conciencia necesita de nuevo la palabra de Dios que así lo confirma, y sólo mediante la promesa de inmortalidad conoce de su ser que es inmortal. En cualquier caso, lo que el hombre sabe se lo ha dicho su Dios y sabe, pues, sólo aquello que su Dios sabe, sabe su saber. Y, sin embargo, porque este saber de Dios no se refiere sino al hombre mismo, porque el contenido de la conciencia de Dios es el ser del hombre, cuando éste se atiene a su palabra no hace sino atenerse a sí mismo. Partiendo de la pura fe en Dios la conciencia se ve así

llevada a una constatación que invierte extrañamente los términos. Este primer movimiento se puede formular del siguiente modo: oyendo a Dios el hombre no oye a Dios, únicamente se oye a sí mismo, pues la conciencia de Dios es la pura y simple autoconciencia del hombre. Si el hombre sólo sabe el saber de otro, si la ciencia pertenece o corresponde sólo a Dios, el despliegue de esta certeza conduce al convencimiento de la verdad opuesta, ya que en este saber absoluto el hombre descubre sólo un conjunto de precisiones, armoniosas o contradictorias, acerca de sí mismo, y en la búsqueda de su Dios sólo alcanza la noción del hombre. Este es en realidad el término y el comienzo de la obra de Feuerbach y del humanismo ateo, materialista o empirista, pero la reflexión de Hegel va mucho más allá, como pretende demostrar esta exposición; no basta comprender que la conciencia de Dios es sólo la autoconciencia progresivamente conquistada por el hombre, y el pensamiento debe atreverse a desarrollar este aserto hasta allí donde es negado y se recupera a través de dicha negación.

2. La conciencia descubre pronto o tarde que la revelación de Dios consiste en una evolución del saber que el hombre alcanza acerca de sí mismo. Sin embargo, la ~~divinidad~~ no se relaciona con el hombre sólo en esta simple forma de voz de su ser, sino que ella misma se revela a sí misma revelando la verdad del hombre. Todo decir del hombre es para Dios un decir de sí mismo. El Dios que revela a Adán su miserable condición es un Dios "celoso", y Yahvéh así lo afirma a lo largo de todo el Antiguo Testamento. El Dios que descubre en el hombre su inmortalidad y su filiación divina es, en cambio, un principio que tiene su fundamento en el amor. Todo conocimiento de sí, toda autoconciencia, que el hombre adquiera a través de su Dios es simultáneamente una conciencia de lo divino, porque Dios nada puede decir del otro que custodia su conciencia sin decir de sí mismo. La revelación es, así, un revelarse de Dios, la manifestación directa y

pura de su ser. El entendimiento descubre entonces que la norma divina —sea ésta la ley de Yahvéh o la doctrina evangélica del amor— no es tanto un decreto que Dios dirige al hombre como una aparición o fenómeno de Dios mismo. Dicha norma es Dios, y si en el primer momento todo revelarse de Dios surge a manera de un aclarar al hombre quién es, en el segundo esta revelación o saber del hombre acerca de sí ~~mismo~~ es un conocer el quién del propio Dios. La conciencia religiosa no es, por tanto, un humanismo, una ciencia del hombre, sino un culto y una teología, una ciencia de la naturaleza de Dios y de su servicio. Tal constatación es propia de la conciencia piadosa, que desprecia el universo sensible y sólo ve en él una señal o indicio del más allá inaccesible. La verdad de esta conciencia es precisamente la antítesis de aquella antes expuesta, y puede formularse en los mismos términos, aunque procediendo a su inversión: la autoconciencia del hombre es pura y simplemente conciencia de su Dios. Siempre que el hombre piense lo verdadero, siempre que se piense, piensa a Dios, pues lo que de esencial e imperecedero hay en él es sólo el saber que su Dios le confirió.

3. Pero el doble movimiento de la conciencia no ha hecho de este modo sino plantearse y, además, se ha descubierto en forma de un conflicto insalvable. O bien lo que Dios sabe es sólo el ser del hombre, o bien lo que el hombre sabe es sólo el ser de Dios. Y, sin embargo, tanto el ateísmo como la religiosidad esquivan el despliegue de su propia verdad. Si decimos que la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre y que la autoconciencia del hombre es la conciencia de Dios, y nos obligamos a considerar ambas perspectivas en cuanto tales, es decir, como siendo una sola e idéntica verdad, el problema ha sido, al menos, planteado a nivel superior, porque no se piensa el abstracto discurrir de los extremos sino el movimiento donde estos extremos mismos llegan a aparecer como extremos.

Humanismo y religiosidad se ofrecen entonces en una perspectiva nueva, pues unidos como si fueran uno el corolario del otro es la tesis teológica la que acaba revistiendo la forma de una rotunda afirmación humana y la humanista aquella que se aproxima al teísmo. En efecto, al formular el pensamiento anterior -la conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre y la autoconciencia del hombre es la conciencia de Dios- lo que se indica es una tautología, un $A = B$ luego $B = A$, pero de la posición de los términos, de la posibilidad de que su relación sea alterna y no dotada de una sola dirección, depende la posibilidad de un concepto de lo humano y lo divino que no se limite a apartar lo uno en beneficio de lo otro. Si el saber de Dios es únicamente saber acerca del hombre, saber relativo a un otro diferente del sujeto del saber, al saber efectivamente el hombre de sí mismo se desvanece su Dios, pues era sólo el recipiente de la ignorancia humana, de su ser sordo y mudo, y cuando la revelación se agotó, cuando las Escrituras se cerraron sobre sí mismas y llegó el tiempo del silencio divino, el hombre había dejado de ser un misterio y una extrañeza para el hombre; el concepto de Dios queda así reducido a una ilusión históricamente necesaria, semejante a la creencia en el alma de lo inanimado o en los milagros del ohamán, mantenida en la antigüedad por aquellos que desconocían la potencia del espíritu humano y su facultad de descubrirse a sí mismo. Si, por el contrario, el saber del hombre es únicamente saber de Dios o de su voluntad, saber lo humano de lo sobrehumano, la autoconciencia del hombre es sólo la conciencia de su propia nada frente al absoluto de la fuerza y la creatividad, y en esta intuición de su verdad como mera criatura que podría no haber sido, el hombre se degrada al estatuto de una cosa entre otras, condenada, por añadidura, a saber eternamente de aquello que no es ni podrá ser ella misma.

Sin embargo, la idea de lo divino como resultado de la ignorancia y

la alienación humana ama, en cierto modo, a Dios o, por lo menos, a la divinidad paternal y benéfica del evangelio cristiano, porque no suprime la distancia del más acá y el más allá sino que la sustituye por las categorías de lo singular y lo universal. Desde Marx hasta Nietzsche el pensamiento no ha aniquilado el lugar de Dios; se ha limitado a sustituir su persona, y si antes era Dios un absoluto que nadie vió jamás y cuya gloria se había depender de su ser sobrehumano, ahora es Dios un absoluto que sólo resulta posible intuir a través de la abstracción universalizante de cada humano particular. Esta verdad del humanismo se expresa en la frase "el hombre es Dios para el hombre", donde el respeto, la veneración y el sacrificio que los mortales entregaban a una representación de la inmortalidad se transmuta en fe y confianza del hombre en sí mismo. El hombre ya no debe a otro la virtud, se la debe al hombre en cuanto tal, realidad ésta que ningún sujeto singular agota pero de la cual todos participan. Y, sin embargo, la frase de Feuerbach está muy lejos de un ateísmo radical y basta atenerse a las palabras finales de ella, donde a la constatación de la divinidad del hombre se añade el juicio restrictivo "para el hombre"; o esto último es mera retórica -y la filosofía no puede recurrir al cómodo expediente de considerar retórica a la filosofía- o significa más bien que el hombre es Dios sólo para el hombre, idea que conduce a hacer de lo divino un principio relativo y no absoluto, una especie de sublimación del deseo de conservarse cada ente determinado, como si lo divino no fuese un concepto y un concepto, además, específicamente humano, sino más bien cierto ideal objetivo presente en otras esferas de la naturaleza. La religión resulta ser el misterio del amor del hombre a su propia especie apenas deformado por la culpa y la barbarie de otros tiempos, y frente a este razonamiento que hace del hombre un Dios pero no de Dios un hombre, poco puede objetarse excepto una simple y fundamental certeza: el ateísmo renuncia

de antemano a pensar al hombre que la religión dice revelar, y asumiendo en la conciencia de Dios sólo la autoconciencia del hombre, es decir, tomando a Dios únicamente por una forma del universal narcisismo humano (6), alude en realidad a aquello en lo cual dice no creer. El humanismo explica quién es Dios afirmando que es el hombre en cuanto tal proyectado fuera de sí mismo y devenido juez de los hombres, pero no explica o, por mejor decirlo, abandona o desprecia el ser del hombre dotado de fe, y queriendo revelar lo humano sólo revela lo divino. Esta paradoja halla una perfecta correspondencia en la ortodoxia cristiana, en la fe donde se rinde culto a la providencia divina.

Si es posible decir que el humanismo ama en cierto modo a Dios, resulta tal posibilidad del desprecio y el odio hacia lo divino manifestado tantas veces por la religión positiva. Haciendo del hombre un triste jirón de la obra divina, una cosa más de su reino de cosas muertas, afirmando "a la risa llamé locura y al placer dije ¿para qué vale?" (7), la religión ha adorado a un Dios colérico y vindicativo, a una plenitud de la envidia que desde la historia de Babel hasta el apocalíptico juicio final sólo busca el fracaso de la voluntad y la autonomía humana. Pero un absoluto que sólo alcanza la realidad a través del milagro, que resucita a Lázaro y deja morir a su vecino, que redime al mundo huyendo del mundo, que habita los lugares sagrados a las horas establecidas, que hace del hombre sólo el terreno donde los abstractos principios del bien y el mal luchan sin reconciliación posible, tal Dios no es lo preservado de la imperfección humana sino esta misma imperfección elevada a determinación universal de lo vivo. Del Dios que custodia la religión positiva bien puede decirse que es ante todo un hombre, y ni siquiera el hombre pleno sino el sujeto dominado por la pasión de la desconfianza, el individuo que se deja conven- cer por un otro cuando se trata de mortificar a un justo, como en el caso

de Job, o el que se deja traicionar y crea así la indignidad, como en el caso de Judas y Pedro. El humanismo ateo tiene en realidad un Dios más ajeno a lo inmediato de este mundo, en el concepto universal del hombre, que la religiosidad misma, pues en su fervor carente de pensamiento -intolerante, en consecuencia, con el pensamiento- ésta custodia muchas veces a manera de absoluto no un ente invisible por infinito sino un ente que quiere esconderse, no una realidad superior a toda palabra sino un término prohibido (8). La autoconciencia del hombre sólo puede ser conciencia de Dios, dice la fe, pero si Dios aparece únicamente en la forma de un hombre rodeado de misterio y poder -como sucede, por ejemplo, con la divinidad intuída a lo largo del relato del Génesis- esta conciencia de Dios será sólo el resultado de la imaginación del alma herida por el mundo que se recluye en sí misma hasta engendrar una representación hostil, y del mismo modo que podía objetarse al humanismo ateo un desconocimiento del despliegue del hombre en la religión puede objetarse a la religión una ceguera referida al ser de su Dios. La fe se representa en la simple forma de la operación de crear la densa y contradictoria relación de lo divino y lo humano, de lo sensible y lo suprasensible, de la finitud y la infinitud, pero al tomar el movimiento negativo de la conciencia y de la realidad por una hazaña realizada en seis días lo que hace es ignorar la idea misma de Dios y aludir sólo a lo humano. Esta ignorancia acerca de lo divino se expresa en la arraigada afirmación de que "Dios es incognoscible", y no es accidental que sea verdadera precisamente para la fe en Dios -fe, por tanto, en aquello que ni siquiera ha alcanzado el estatuto de lo inteligible-, porque si el humanismo sólo se aventura a definir lo divino la religiosidad se limita a contener precisiones acerca de lo humano.

Así, la idea de que la conciencia de Dios es sólo la autoconciencia del hombre y la de que la autoconciencia del hombre es sólo la conciencia

de Dios, la tautología simple y contradictoria del humanismo y la fe, se encuentran, se rechazan y se vuelven a encontrar en su inquieto movimiento. Pero tomar partido por cualquiera de estos estados de la conciencia requiere prescindir de la riqueza y la verdad del otro. Quizá a partir de estas consideraciones resulte más fácil de entender la afirmación de Hegel en el sentido de que la tarea de la filosofía consiste en superar la religión para justificarla, pero es preciso seguir adelante. El propio Hegel suministra ahora el hilo de la reflexión:

Dios no lo es sino en la medida en que se conoce; el conocimiento que tiene de sí mismo es la conciencia que tiene de sí mismo en el hombre y el conocimiento que los hombres tienen de Dios (9).

La tautología a que más arriba se ha hecho referencia no se suprime sino introduciendo un tercer término en la dialéctica que une y separa la conciencia de Dios y la conciencia del hombre. Este tercer término es la autoconciencia de Dios mismo, porque "Dios no lo es sino en la medida en que se conoce". La antítesis anterior se justifica mientras sea contemplado sólo el hombre o mientras sea contemplado sólo su Dios, pero si en vez de atenernos al simple saber de Dios -que es indiscutiblemente saber acerca del hombre, acerca de su propia creación más alta desde la perspectiva religiosa- nos atenemos al saberse de Dios sin contentarnos con las edificantes ideas de su perfección y su armonía, la autoconciencia de Dios aparece como "el conocimiento que los hombres tienen de Dios". Si el conocimiento del alma piadosa vinculada a la fe es un conocimiento del conocimiento, un saber lo que de ella sabe su Dios, lo mismo sucede con el conocimiento que lo divino tiene de su propio interior, y esta constatación es a la vez pura ortodoxia y puro humanismo. La conciencia de Dios es la conciencia de su obra, pero dicha conciencia de su obra es lo definido esquemáticamente a través de la palabra hombre. A los efectos de la filosofía de la religión es, por tanto, indiferente concentrarse en la autoconciencia de los

hombres o en la autoconciencia de su Dios, porque al develar una de ellas devela a la vez a la otra, y aunque el hombre sea esa mera vanidad de vanidades, o aunque Dios sea sólo la ilusión de un tiempo de servidumbre e ignorancia universal, lo cierto es que la fe existe y, con ella, un universo tan manifiesto y visible ~~como misterioso~~ como misterioso y hostil en su contenido.

Este razonamiento quizá reiterativo o prolijo puede, sin embargo, resumirse en pocas palabras. En el mundo religioso todo cuanto aparece puede ser pensado y ha de serlo, aún cuando el ateísmo y la teología se preserven de tal experiencia diciendo de lo divino que es un fraude sacerdotal o una esencia inognoscible. Este pensamiento suprime o supera la religión que constituye su objeto, pero al hacerlo así justifica a la vez el fenómeno religioso, porque por medio de su reflexión aquello que era solamente fe, pensar incapaz de pensarse, es elevado a historia de sí mismo. Y puesto que para Hegel todo lo histórico es racional, describir el movimiento de la conciencia religiosa es a un tiempo develar la racionalidad que le confiere sentido. La crítica más rotunda que el filósofo puede hacer de un dogma consiste en exponer su propia necesidad, el vínculo que lo une a los momentos anteriores y posteriores de la conciencia, es decir, la etapa del conocimiento alcanzada en él. La filosofía debe entregar a la religión no el sentimiento ~~falto de~~ palabras que ésta reclama de sus fieles sino el pensar mismo, la razón que justifica todos y cada uno de sus actos; dicha razón no necesita tomar partido a favor o en contra del dogma, pues es precisamente la superación de esta forma misma, donde lo que sólo existió como algo impuesto descubre su por qué y se cumple sin lucha. En este sentido, la obra de Hegel se asemeja de algún modo a la crítica que Lutero hizo de la Iglesia medieval, porque ambos pensadores se colocan en el interior del hecho religioso y no se esquivan de él. Cuando Lutero llegó al pleno

convencimiento de su propia verdad emprendió la tarea de traducir la Biblia sin alterar ni omitir nada de cuanto en ella leía para entregarla luego al pueblo que veneraba tal libro sin conocerlo, y dicha traducción bastó para legitimar la ruina de la Iglesia medieval. Hegel fué aún más lejos, porque no se limitó a resucitar la tradición perdida sino que descubrió en la fe un pensar extrañado de sí mismo. En los Credos que sólo alcanzan el concepto de la Trinidad a través de la orden imperativa de creer, que necesitan servirse del rezo monótono para pronunciar su verdad, Hegel no se limitó a denunciar la barbarie y la incultura, sino la incapacidad absoluta de la religión para expresar el fundamento de la religión misma. Su filosofía es, por tanto, el despliegue coherente de aquello que la devoción custodia sólo a manera de misterio, el acto de exponer en la historia de la conciencia religiosa el duro camino del espíritu que persigue su libertad y no la alcanza sino después de haber recorrido la servidumbre más absoluta. Para Hegel, no es preciso ni rechazar los textos sagrados ni rendirles el culto debido a los objetos; basta comprenderlos, pues el devenir de la conciencia religiosa en ellos contenido es tan necesario como inteligible. Pero la religión y la filosofía, cuyo objeto y cuya finalidad son idénticos, se distinguen al menos en dos puntos fundamentales.

El primero salta a la vista y ha sido a lo largo de los siglos el caballo de batalla de la filosofía. En efecto, la religión es una inteligencia que desconfía de la inteligencia, una verdad que vive condenando toda otra verdad, y por eso su enriquecimiento, la interpretación nueva de la verdad antigua, ha sido siempre herejía y blasfemia para el orden religioso establecido. La historia sagrada es una continua reforma de la reforma donde cada etapa sólo se ha impuesto al precio de sufrir la intolerancia y hasta la persecución, pero donde cada una de ellas ha reclamado después para sí misma el estatuto de lo inmutable (10). La profunda desconfianza

de la religión hacia su propia verdad aparece en la frecuente opinión de los teólogos, según la cual "la filosofía actúa corrompiendo, destruyendo y profanando el contenido de la religión" (11). Tal aserto estaría justificado quizá en el espíritu de los misterios de Eleusis, pero para una religión que expresamente se designa a sí misma como religión revelada es, cuando menos, insólito. Hegel definía la diferencia entre la filosofía y la religión en términos sumamente claros: "aquello que es producto de la forma del pensamiento libre y no de la autoridad es competencia de la filosofía, y lo que distingue a ésta de la religión es no dar su asentimiento sino a aquello de lo cual se ha hecho consciente el pensar" (12). La verdad teológica vive en el elemento del dogma, cuya naturaleza es la del juicio de autoridad, y demuestra sus afirmaciones remitiéndose a otras afirmaciones aún más solemnes e imperativas. Y, sin embargo, este aseguramiento de la verdad de algo en virtud de la amenazante declaración acerca de la verdad de ese algo es tan ingrata como inútil, pues la historia de dicho recto juicio, de toda ortodoxia, es la historia de la desobediencia y de la autoridad transgredida; el Credo sólo puede ser uno, pero jamás se conformó la inquietud del pensar con dicha simplicidad. En los manuscritos del joven Hegel el recelo que la teología manifiesta hacia el pensamiento fué pensado en la desventura sobre la cual subsiste:

Antiguamente, los dioses estaban entre los hombres; cuanto más se acrecentó la escisión, el extrañamiento, más se separaron de los hombres; ganaron de este modo en víctimas, incienso y culto, fueron más temidos, hasta que llegó un momento en que la unidad sólo fué posible a través de la fuerza (13).

Esta fuerza devenida consciente es el reino de la autoridad, petrificación de la desconfianza y la duda, pero tal reino es la corrupción de lo divino, y la fe que se aparta del pensar para aliarse con la fuerza sólo logra degradar su propio contenido a una objetividad hostil. Sin embargo, la religión no obra arbitrariamente sustrayendo el universo de su verdad

al entendimiento libre, porque la distinción entre el pensar y la fe que se apoya en el dogmatismo característico de esta última es sólo la apariencia inmediata de una oposición mucho más profunda. La religión no piensa por medio de dogmas simplemente porque resulta más cómodo o más seguro, sino porque está en el fundamento de todo pensar extrañado de sí mismo suponer que no piensa en absoluto, es decir, que meramente constata.

Filosofía y religión se distinguen, pues, en virtud de su experiencia misma de lo real y lo irreal. El elemento de la filosofía es el concepto, mientras que el elemento de la religión es lo que Hegel designa como representación (14). La religión vive la experiencia de la conciencia a través de "ejemplos", como cuando alguien nos pregunta qué es algo y al contestar nosotros con la noción de ese algo observamos por su gesto que no requiere tanto el qué de la cosa como una cosa semejante, y nos limitamos entonces a hacerle un dibujo o a indicarle donde se encuentra en ejemplar de ella para que la mire y la toque. Un "ejemplo" del poder de Yahvéh es el diluvio, y un "ejemplo" de la divinidad de Jesús son los milagros. Pero la filosofía es precisamente la conciencia que no necesita ejemplificar, que dice la cosa sin necesidad de poner a la mano una cosa semejante, pues si a la pregunta por el ser de un caballo contestamos señalando a uno de ellos jamás concebiremos sino a ese particular animal, y el acto en virtud del cual dicha designación es posible para todos los caballos de la tierra, sea cual fuere su tamaño, color, etc., será siempre un misterio. El fiel no reclama en realidad un saber acerca de su Dios o acerca del mundo, no pide que le sea explicada la relación de Jesús con los demás hombres y con lo divino, sino que agota su fervor en un objeto o en un ritual donde dicha relación se presupone y se ofrece en la apariencia singular y contingente de sí misma; así, cuando al participar de la eucaristía se emancipa del saber de los sentidos en una experiencia de fusión absoluta de lo mutable

y lo inmutable, de lo sensible y lo suprasensible, no conoce en realidad su experiencia ni sería capaz de expresarla en su naturaleza, sino que se limita a sentir, considerando esa actitud la única posible y justa, pero al hacerlo así únicamente logra separarse de sí mismo y de la idea divina para atenerse a una confusa emoción que tiene por verdadero objeto el proceso de disolverse en la boca una oblea de pan; al comulgar no logra sino asistir a un "ejemplo" o manifestación inmediata de la comunión en cuanto tal, y lo mismo sucede con todos los otros sacramentos, pues el qué de su experiencia nada le importa y sólo insiste en hacer de lo absoluto algo susceptible de uso y contemplación. Pero al no buscar la cosa sino una cosa entra en el movimiento del sofisma de la petición de principio que, en ella, no es un proceso especulativo sino sentimentalmente desventurado, pues al buscar al hombre divino o al Dios humano sólo encuentra reliquias de la crucifixión, y al atenerse a la bondad divina sólo descubre un conjunto de milagros donde el injusto orden cotidiano de las cosas es suspendido excepcionalmente (15); Jesús no hace milagros porque es Dios, sino que es Dios porque hace milagros; debe, por tanto, probar su filiación con lo infinito a través de actos que realizados por otros hombres son puro malabarismo, y esta degradación de la idea es tanto más triste cuanto que dichos prodigios no pueden, como los de los prestidigitadores, suscitarse a voluntad, sino que vienen y se van sin control, suceden en lugares lejanos y van distanciándose en el tiempo hasta desaparecer de la cuenta de los siglos. Al tomar la causa por el efecto el fiel olvida que la posición del efecto no repone la causa, del mismo modo que el fenómeno no hace presente su fundamento sino cuando es pensado en cuanto tal fenómeno, como fenómeno del fundamento. Esta experiencia en virtud de la cual el espíritu religioso es tomado por algo objetivo constituye el universo de la representación, donde lo más profundamente subjetivo resulta puesto de manera exterior y el más allá de los sentidos se ofrece sensorialmente, pero donde, por eso

mismo, el objeto de toda creencia es preservado de la conciencia y constituido en una realidad tan efectiva e inmediata como incognoscible.

Concepto (Begriff) y representación (Vorstellung) son, sin embargo, sólo dos momentos en el despliegue de la conciencia. En el concepto, lo que se piensa aparece como pensado y, por tanto, "mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo" (16); en la representación, por el contrario, "la conciencia debe recordar, además y especialmente, que ésta es su representación" (17). Dicha diferencia es fundamental y constituye el eje sobre el que se articula la filosofía de la religión de Hegel. Cuando algo no es concebido en su devenir, la pluralidad de estados que atraviesa hasta alcanzar la plenitud de su existencia aparece sólo en la forma de diversas figuras o imágenes desligadas unas de otras. De este modo, al querer indicar la religión lo justo nombra, pongamos por caso, a Abraham y se entretiene en sus actos justos, pero Abraham es sólo la representación de una de las etapas del monoteísmo judío, un "ejemplo" de lo justo, y reconociendo en él la justicia contiguamente a su existencia natural sólo aprehendemos una abstracción hostil, pues Abraham es un ser pensado que el pensamiento olvida en cuanto tal. La representación de Dios, del hombre y de las virtudes se encuentra con respecto al concepto de Dios, del hombre y de las virtudes en la misma relación que un caballo aislado con la idea y la realidad del caballo en general. Del mismo modo que un animal específico presente en mi campo perceptivo me es ajeno, mientras que la idea de dicho animal es propiamente humana y expresa a la vez la realidad efectiva, el universo de la representación contiene lo subjetivo en el modo de la coseidad, de la objetividad independiente e impenetrable, y el reino del concepto contiene tal espíritu a manera de algo interior devenido exterior que alcanza en la historia de su exteriorización la conciencia del propio movimiento. En realidad, el concepto es la justificación de lo meramente

representado, pues por medio de él aquello que sólo permanecía gracias a la autoridad y la coacción se manifiesta dotado de sentido. Pero esta justificación es a la vez una supresión (Aufhebung) de la representación misma, que en la experiencia de su propia verdad pierde su nombre y su figura contingente. Hegel señalaba que "la filosofía tiene por tarea elevar a la forma del concepto ~~a~~ aquello que es bajo la forma de la representación" (18), y puesto que la conciencia religiosa es el dominio de la verdad representada que a la vez se asume como verdad absoluta, la tarea de la filosofía consiste en someter su universo de intuiciones, imágenes, ritos, sentimientos, reliquias, milagros, misterios y dogmas al estatuto del pensar.

Pero ¿cómo se lleva a cabo esta superación de la verdad representada? Todo lo expuesto hasta ahora es sólo palabrería si esta pregunta no tiene respuesta clara y terminante. La representación se "justifica" y se "suprime" ateniéndose el pensamiento al modo de conexión que existe entre las diversas representaciones ~~que~~. Lo que la filosofía suprime son las relaciones exteriores y contingentes en las que se encuentran los momentos de la historia religiosa. El vínculo que une a Noé, Abraham y Moisés, por ejemplo, consiste en su formar parte de una misma estirpe y sucederse en el tiempo. Cada uno de ellos es una unidad separada, y si el deber de Noé era resguardar la "sangre o alma" para Yahvéh, tal obligación sólo se justifica fácticamente, porque así se dice que fué, sin que se interrogue la conciencia acerca de por qué le fué entregada al primer patriarca dicha orden y no la de la circuncisión o la de mantenerse alejado del santuario de Yahvéh. Existe un contenido, que es en cada caso lo pensado como voluntad de Dios, pero la forma de este contenido es la del hecho contingente, en virtud del cual alguien fué lanzado al río en una cesta de mimbre cuando era niño o alguien tuvo confianza bastante para construir una enorme embarcación cuando no amenazaba tormenta. Sin embargo, la filosofía es incapaz de confor-

marse con estas representaciones y devela en el relato bíblico una necesidad absoluta al exponer la relación, el movimiento, que une las diversas figuras de la conciencia judía, pues lo que de manera anecdótica se despliega en la historia de Noé, Moisés y Abraham es el concepto de la ley como voluntad divina y absoluto ético, y si nos atenemos sin más a las figuras y recuerdos que la devoción conserva sólo lograremos aprehender algo semejante a una crónica familiar. La filosofía de la religión es, por tanto, el pensar que reemplaza la simple relación de contigüidad que vinoula los momentos de la conciencia religiosa por el concepto de su propio despliegue. Algunos pensadores lamentan, por ejemplo, el hecho de que la doctrina de la libertad sin leyes, el "no juzgueis" de los Evangelios, se degradara a un reino eclesiástico que vendía la salvación a manera de un objeto cualquiera y hacía del exterior el interior de sí mismo; otros se lamentan hoy por los motivos contrarios, considerando que la actualización de la Iglesia traiciona su ser y su verdad, pero estas cuestiones sentimentales, de un modo u otro, esquivan la experiencia del saber. Lo que la filosofía de la religión -y, de igual manera, la filosofía de la historia- ha de realizar es la exposición de lo real, exposición que sin apartarse de lo sido devela en ello el movimiento de su propia necesidad, porque ya en los Evangelios vive, en la proximidad de los discípulos a Jesús, el presentimiento de la aristocracia sacerdotal y de la intolerancia, y en la Iglesia del medievo es posible descubrir el fundamento del ateísmo moderno. La filosofía de la religión no necesita juzgar ni opinar; le basta concebir el movimiento de la conciencia en ella custodiada. Hay una conexión tan rigurosa y nítida entre las diversas etapas de la conciencia religiosa como entre el rayo y el trueno, pero si nos atenemos solamente al fenómeno aislado, desligándolo de su propio dinamismo, o bien nos limitaremos a vivir de edificantes futuribles opinando que sería preferible el relámpago al trueno porque es blanco y se ve o bien que ambos son hechos tan próximos en el tiempo como

independientes en el sentido. En la religión el movimiento del pensar es aprehendido sólo en la forma de representaciones diferentes y hasta contradictorias. La religión es una porque está en un único libro, pero justamente es el razonamiento inverso el que resulta válido, pues sólo una totalidad puede codificarse y si nos atenemos a las explícitas conexiones que ligan los diversos libros o etapas donde la revelación se revela, resulta inexistente la unidad de la conciencia religiosa. De hecho, el universo sobrenatural que la religión custodia sólo se agrupa naturalmente, y la relación que unifica las diversas representaciones rara vez supera las determinaciones del sentido común; tal relación se explica a través de un parentesco, de un viaje, de un antes o un después simples, de un "dijo esto" o un "dijo lo otro". En ocasiones la Escritura parece tener el presentimiento de su propia verdad, como cuando los evangelistas dicen de una palabra o acto de Jesús que debía ser ese precisamente y no otro, que así estaba escrito, pero dicha intuición suele reducirse a un mero formalismo apolo-gético manejado con el fin de legitimar un vínculo externo entre la profecía antigua y la predicación del Cristo. Ante la conciencia religiosa desfila, pues, una procesión de nombres e imágenes, de lugares y de tiempos, que sólo así contiene el despliegue de la idea divina; los patriarcas, los reyes, los profetas, los apóstoles y los eclesiásticos forman el lado humano del cortejo, mientras que Yahvéh, Elohim, el Mesías de los profetas, Jesús, Satán, el Santo Espíritu y el Anticristo componen la comitiva sobrenatural. Hegel señalaba que "la conexión de las determinaciones en el contenido aparece a la representación como un acontecimiento sucesivo, pero no necesario" (29), y ciertamente es el criterio natural de la sucesión en el tiempo y la diferencia entre los individuos el único de que dispone la religiosidad para expresar al dinamismo de lo sobrenatural. Pero dicho criterio, que asume la conexión entre el Hijo y el Padre o entre el Hijo y

el Espíritu como un simple antes o después o como un siempre abstracto, en la medida en que no puede dar cuenta de su propio contenido debe recurrir al fervor que desprecia a priori al entendimiento, recluyéndose en un puro sentir falto de palabras.

La Providencia piensa lo individual, pero sus caminos son oscuros, y el curso del destino de un individuo o del vasto mundo es insondable. Abandonamos, por consiguiente, el verdadero encadenamiento; se trata sin duda, en general, del decreto de Dios, pero consideramos imposible justificarlo en lo particular. Mantenemos que el encadenamiento de los acontecimientos está determinado racionalmente, pero no demostramos que ese modo racional existe de hecho (20).

La primera consecuencia de esta falta de demostración, de esta ausencia de cualquier apodicticidad, es una fe legitimada por circunstancias exteriores y contingentes, una creencia apoyada en el milagro de recobrar un pie su elasticidad, siendo así que el contenido de dicha fe no es nada exterior, singular ni contingente. Puesto que la fe simplemente ordena tener por cierta una Providencia sin demostrarla en el elemento de la historia concreta, lo que en realidad custodia es una creencia apoyada sobre tal o cual hecho milagroso o sobre tal o cual circunstancia particular, cuando precisamente constituye su doctrina lo opuesto a toda confianza en el mundo inmediato. Al faltar el vínculo que une las diversas representaciones, la conciencia se encuentra frente a ellas del mismo modo que ante objetos aislados y diferentes unidos sólo externamente, como los muebles que forman la decoración de un cuarto, tan próximos físicamente como separados en su naturaleza. Por eso es tarea de la filosofía suministrar el concepto de lo meramente representado, porque el concepto expresa la relación oculta, el devenir una representación la otra y así sucesivamente hasta exponer el movimiento de la conciencia religiosa en el sistema que constituye su propia historia. En la esfera del deber ser, algo representado es siempre algo hostil, porque la representación es subjetiva, pero al no alcanzar la noción de sí misma se transmuta en algo que está ahí pero a lo cual no resulta po-

sible unirse sino como un amo o como un siervo, pues deviene un objeto inerte donde la conciencia sólo contempla una alteridad. En la representación, decía Hegel, la conciencia ha de recordar especialmente que es suya, que es algo pensado y susceptible de volver a serlo, y, por tanto, de transformarse, ya que en el universo de la conciencia representativa la verdad es siempre una cosa singular.

Pero si la tarea de la filosofía de la religión es develar el concepto que justifica y suprime a la vez el universo de representaciones, no quiere ello decir que el pensamiento deba atenerse en este esfuerzo sólo a una especie de contenido profundo, sublime e inmóvil, a una idea pura, de cuya corrupción o degradación surgirían dichas representaciones donde lo divino vive sólo en la forma de la coseidad. Por el contrario, las ideas de Dios, del bien y del mal, del mundo y del hombre, alcanzan la realidad efectiva apareciendo como algo sensible o, lo que es idéntico, revelándose. El fenómeno religioso es la representación, pero el fenómeno puesto como fenómeno es la verdad de su fundamento. Resulta tan sencillo como engañoso develar la imperfección o la unilateralidad de lo fenoménico para remitirse luego a una abstracta esencia en sí inmanifestable e incorruptible, esencia que sólo es posible presentir apartando todo dato histórico, todo hecho específico, apartando incluso las formas generales del espacio y el tiempo. Siguiendo este camino el pensar no renuncia únicamente a saber en general -pues su objeto es el fenómeno-, sino que renuncia incluso a la religión misma en tanto que religión revelada. Si decimos que las representaciones aisladas y contradictorias de la verdad religiosa pueden transmutarse en el concepto que las arranca de su ser contingente, exponiéndolas en el movimiento de su propio devenir, no afirmamos con ello la existencia de un reino de celestes ideas, transhistórico e inalcanzable. Refiriéndose a la idea de lo divino, Hegel señalaba:

La idea es la noción interior, el pensamiento puro que se lleva a su exteriorización, que se da ejemplos de sí mismo permaneciendo como lo esencial y deviene de este modo para sí mismo a través del ejemplo de sí mismo (21).

La idea de Dios se lleva a su cumplimiento haciendo de su pura intimidad fenómeno, apariencia, pues en esta apariencia no sólo no pierde el ser que le es propio sino que convierte su esencia no mediada y, por tanto, abstracta, en la plenitud de la realidad efectiva (22). "Sólo es esencial lo que aparece", decía Hegel (23), y la mejor filosofía de lo invisible y lo innombrable, de lo no manifestado jamás, es el silencio. Pero el Dios de los cristianos es precisamente la divinidad que se hace fenómeno de sí misma. El río de representaciones que constituye la historia sagrada es la existencia empírica, el ser ahí (Dasein) de lo divino, y es este ser ahí comprometido con el mundo y su tiempo el que otorga al Dios del cristianismo su más alta dignidad, porque "el Dios que aparece, allí muere" (24), pero muriendo deviene su propio concepto.

Manteniéndose, pues, el pensamiento en la esfera de la representación, se extraña de sí mismo y contempla en el contenido de la religión sólo un relato de hechos separados y, en consecuencia, contingentes. Ateniéndose a una substancia sobrenatural que ninguna conciencia puede aprehender en su verdad se condena, en cambio, a vivir perplejo ante un Dios que existe empíricamente y sólo se eleva a la conciencia de sí a través de la muerte. En realidad, la fe suele polarizarse en una de estas dos actitudes; o bien capta en el ser ahí de su Dios la verdad absoluta y rinde culto entonces a las reliquias y a los nombres, encerrándose en templos donde lo más subjetivo es administrado de manera exterior, o bien se aparta sin más del fenómeno, viendo en él el reflejo inesencial de una cosa sustraída necesariamente al pensar y viva sólo para el sentimiento. Sin embargo, la filosofía de la religión descubre en el más acá el más allá y en el más allá el más acá o, por mejor decirlo, revela la mediación recíproca de ambas dimensiones:

Lo interior o el más allá suprasensible ha nacido, proviene, del fenómeno, y éste es su mediación; en otros términos, el fenómeno es su esencia y es, de hecho, aquello que la cumple. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido puestos como en verdad lo son; y la verdad de lo sensible y lo percibido es, empero, ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno. Si se pensara que lo suprasensible es, por tanto, el mundo sensible o el mundo tal y como es para la certeza y la percepción sensible inmediata, lo entenderíamos al revés, pues el fenómeno más bien no es el mundo del saber y la percepción sensibles como lo que son, sino puestos como superados o en verdad como interiores (25).

Permaneciendo en el fenómeno, el pensar no hace sino atenerse a la plenitud de lo suprasensible, pues sólo cuando el fenómeno no es concebido en cuanto tal, sólo cuando la representación no es puesta como tal representación, se aleja la reflexión de su verdadero objeto. La manifestación o el aparecer de algo es, aprehendida como tal manifestación, el acto de hacerse perfecto o para sí este algo simplemente intuído, y si más arriba era definida la religión a manera de una verdad representada, ahora es esta verdad representada el camino del pensar. Lo suprasensible es lo sensible reflejado en sí mismo, lo sensible devenido aparición o revelación, y una realidad sobrenatural que no ha podido alcanzar el fenómeno de sí misma es una pura abstracción que ningún alma acoge. De hecho, los dos únicos términos propiamente especulativos de la religión -el que expresa el acto de vaciarse o despojarse de sí mismo lo divino (κένωσις) y el que designa el acto de contrario de cumplirse o llenarse (πλήρωμα)- expresan la verdad de lo sobrenatural y lo natural como un movimiento; lo divino se vacía de sí mismo para devenir hombre, fenómeno sensible, pero este vaciamiento o kénosis es el pléroma, el cumplimiento, de la divinidad y el acto sobrenatural absoluto donde da comienzo la cuenta de los siglos. La encarnación es la experiencia de lo sobrenatural que persigue su plenitud y sólo la alcanza haciéndose puro fenómeno consciente de su caída en la facticidad. Por eso señala Hegel que la manifestación -y aquí es posible leer: la representación- es el mundo puesto como interior, precisamente porque ella misma es exterior a sí misma. La filosofía no necesita, por tanto,

elegir entre una exposición de lo sensible presente para la conciencia religiosa y lo suprasensible en ella custodiado, pues lo sobrenatural se cumple en ella a través del fenómeno, y es en el despliegue de éste donde resulta posible aprehender el movimiento de la idea.

De todo lo expuesto se deducen al menos dos afirmaciones vinculadas entre sí. La primera señala que el elemento de la representación es el propio de la religión. La segunda reenvía a la certeza de que en dicho mundo poblado de figuras unidas sólo por contigüidad o mediante la orden de creer esto y no lo otro, el pensamiento puede descubrir una conexión rigurosa o interior, que se identifica con el contenido suprasensible de la religión, contenido que es, a su vez, incapaz de superar el elemento de la representación, pues superándolo devendría filosofía, y en ella el fenómeno no puede ser concebido como fenómeno, descubriéndose así a manera de cumplimiento de lo sobrenatural invisible e incognoscible. La historia de esta imposibilidad, de este no poder sobrepasar la representación sino alejándose de la realidad efectiva, es la dialéctica de la conciencia infeliz (Unglückliches Bewusstsein). Dicha dialéctica constituye el despliegue de la contradicción inmanente a la experiencia religiosa. La representación no alcanza jamás la idea que le sirve de contenido, pero no se limita a permanecer por debajo de su propia noción sino que en el acto mismo de representar sitúa a la conciencia ante sí misma como ante algo objetivo y extraño, haciendo del pensamiento una cosa que se opone desde el exterior al pensamiento mismo. Puesto que en la representación lo pensado no sabe que piensa, la subjetividad que persigue a la pura subjetividad se desarrolla en un conocerse a sí misma como ~~un~~ simple objeto y, por consiguiente, concibiendo su ideal en forma igualmente objetiva. A través del desgarramiento absoluto que recorre, el fiel se escinde en una representación de lo divino y una imagen de su propia nada, en una conciencia de la vida te-

rrenal y una intuición de los cielos, en un querer el bien y en un sentirse inclinado al mal. Cuanto más progresa en el conocimiento y el servicio de su Dios más se angustia el alma por la lejanía que éste guarda con respecto a ella, y cuanto más siente lo divino más experimenta su propia vida como penuria irremediable. Porque sólo posee a Dios en la forma de una substancia exterior infinitamente poderosa, la conciencia vive la relación de lo sobrenatural y lo natural del mismo modo que el esclavo atraviesa la dura realidad de su servidumbre, y debe recorrer el movimiento del dolor y la humillación hasta conquistar en el evangelio la primera negación de su ser miserable, pero ni siquiera la encarnación aniquila su desventura, pues "para ella el hecho de que lo inmutable obtenga la figura de la existencia singular es un puro acontecimiento contingente (26)" en el cual no participa sino en el modo de recibir lo inmerecido, como un esclavo su manumisión.

S E C C I Ó N B

DIALECTICA DE LA TRINIDAD

Los misterios, obedeciendo a su naturaleza, precisamente como contenido especulativo, son sin duda misteriosos para el entendimiento, pero no para la razón.

Hegel, Introducción a las Lecciones
sobre Historia de la Filosofía

Introducción.

El símbolo de la Trinidad, representación paradigmática del espíritu religioso occidental, es un misterio de la fe. La verdad indiscutida durante ~~quince~~ siglos se presenta como lo incomprensible por excelencia. De este modo, la más alta idea, en cuyo nombre el orden eclesiástico y moral se constituyen, es en su suprema claridad algo opaco y -así se dice- carente de sentido para el entendimiento humano. La síntesis total de lo revelado en cuanto verdad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo como Dios Uno, luz del oreyente, es simultáneamente la noche más oscura para el pensar que pregunta por aquello que tiene presente. El mero planteamiento de este misterio luminoso y de esta luz que nada muestra al intelecto sino su insuficiencia implica ya, a partir de la condena del credo quia absurdum de Tertuliano, una irreverencia y un error. La Trinidad es un misterio, pero es también un dogma, una verdad absoluta, cuya realidad no quiere tolerar una fe en la incoherencia ni depender del religioso respeto por lo absurdo.

En cierto sentido, el hombre ha llegado antes al ateísmo -al morir de Dios que se reconoce ante todo desde Nietzsche- que a la comprensión de la Trinidad. Algunos teólogos protestantes y judíos que gustan de llamarse "radicales", (1), emplean hoy incluso el propio lenguaje nietzscheano y dicen que Dios ha muerto -en Auschwitz, en Hiroshima, en el aire enrarecido de las naciones industriales más desarrolladas- pero evitan la alegría del loco de la Gaya Scienza. Creen que si esta muerte se acoge ella misma religiosamente llamará a una Resurrección verdadera. Sin embargo, sólo resucita lo finito; la muerte del ser infinito es necesariamente el fin eterno del ser que era de modo inmediato lo infinito. Sólo a aquél condenado expresamente a morir (Génesis, 3,19) le ha sido otorgado el privilegio de multiplicarse y renacer en cada nuevo miembro de la especie. Por-

que la divinidad se pone como algo objetivo, ubicuo y todopoderoso, un simple instante de ausencia implica para ella la elección irreversible por la nada, de tal manera que, si bien tratándose de un hombre muerto es posible guardar su memoria y aún continuar su obra, tratándose de un Dios muerto se borra con ello hasta el nombre que tuvo y a la conciencia se impone con la fuerza de lo evidente la necesidad de creer que nunca fué. La misma consideración religiosa del hombre como aquél ente imperfecto que tiene ante sí la tarea de negar su ser actual de acuerdo con la orden de la divinidad, presenta al hombre no como algo que tiene desde ya su identidad -en el modo del "soy el que soy" de Yahvéh- sino como algo que deviene con lucha y trabajo. El hombre de la religión no dispone de su ser total en el modo inmediato en que dispone de sí la divinidad, pero este ser mediato o finito que nunca se siente lo que es, que, por el contrario, es siempre en realidad el que no es, tiene en su interior el poder infinito de morir y regenerarse así, poder que el ideal divino sólo posee para el exterior, como fuerza capaz de aniquilar aquello que no es ella misma (2). No disponiendo del propio ser total -al proyectarlo lejos de sí en una religión o en una comunidad política como ideal de la conciencia- y conociéndose perpetuamente como aquél que carece de su propia esencia, el hombre se entrega la potencia de lo negativo como verdadero sí mismo. Los dioses, que se ponen frente a esta negatividad humana como lo positivo e inmediato por excelencia, se cierran de este modo el camino de la resurrección a partir de la muerte, y en el devenir de la conciencia religiosa su supresión no tiene el sentido de la superación que conserva lo suprimido en cuanto tal, como en la historia humana, sino el carácter de un irreversible vaciamiento (kénosis) (3).

Pero ante el símbolo de la Trinidad la cuestión no es la pregunta por la existencia o la muerte de Dios, porque la verdad que lo acompaña no se

agota en la prueba de su ser, sino, por así decirlo, en el ser de su ser, en algo que no es inmediato y objetivo sino más bien reflexión y movimiento en sí mismo. La Trinidad es lo misterioso porque al hombre le es misterioso el propio camino recorrido y se le presenta como enigma insalvable su propio espíritu. La Trinidad es el más extenso fragmento que conservamos -en escritura apenas legible- de la historia de la religiosidad occidental. Decimos fácilmente que en el principio fué el reino de Yahvéh, que su Hijo vino luego a la tierra y la redimió y que desde entonces quedó entre los hombres un Espíritu Santo, pero este decir resume literalmente el desarrollo de la conciencia moral que hoy, ateos o creyentes, somos.

Todo lo misterioso custodia un secreto, secreto que es su ser mismo como aquello que abre su verdad al tiempo y al hombre que la buscan, manteniéndose para lo demás en un piadoso no-develamiento. Como la esfinge de Tebas que guardaba amenazadoramente el acertijo de las tres etapas o vidas de la vida, así el misterio y dogma de la Trinidad, cuyas figuras son ante todo momentos y cuya realidad es un despliegue de la conciencia religiosa en el tiempo. Lo que simbólicamente viene dado hoy ^{en forma de} ~~un~~ pacífica armonía es la síntesis de un desgarramiento apenas imaginable del hombre en el interior de sí a lo largo de siglos de historia. La Trinidad es misteriosa porque custodia como exterior lo interior, aquello que podría llamarse la positividad de la desventura, el dolor inherente a la posesión de un Dios único y a la delimitación del bien y del mal, del pecado y la virtud. Sucede, sin embargo, que la conciencia religiosa -lo que a partir de Hegel se llama conciencia desventurada- no es jamás algo que pueda equipararse a un hecho o incluso a un dato. La religiosidad aparece en el símbolo trinitario en forma de un progresivo extrañarse la conciencia de sí misma que, en tanto en cuanto es a la vez una toma de conciencia de este extrañamiento, procede a un reconciliación cada vez más completa. Por con-

siguiente, un análisis, en el sentido generalmente admitido de resolución de una totalidad en sus elementos simples, no da cuenta de este proceso, que exige, por el contrario, una exposición: el símbolo de la Trinidad debe abandonar su estructura de desnudo misterio y dogma, y convertirse en una dialéctica de la Trinidad. En la medida en que esta exposición se sirve ante todo de categorías hegelianas es quizá oportuno recordar antes de acometer el desarrollo del asunto una sentencia del filósofo, particularmente rotunda, con la que se abre el capítulo II de la tercera parte de las Lecciones sobre Filosofía de la Historia:

Dios no es reconocido como espíritu sino desde que sabemos de su ser uno en tres personas. Este nuevo principio es el eje alrededor del cual gira la historia universal. La historia termina allí y parte de allí (4).

La triple personalidad de lo divino se identifica en el pensamiento de Hegel con el despliegue del espíritu que recorre el camino de ^{su}identidad a través de una negación de todas las determinaciones concretas en las que se pierde.

Sería por demás prematuro e incluso poco práctico pretender caracterizar brevemente lo que en la filosofía de Hegel se representa como Geist o espíritu, ya que es esta la noción central de todo su pensamiento. El sistema hegeliano posee una coherencia tan asombrosa -la filosofía aquí pretende ser la ciencia misma en todas sus manifestaciones- que sólo una amplia exposición podría dar cuenta de lo que se entiende allí por Geist. En la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas -como introducción a la filosofía del espíritu- se dice algo que resume en oíento modo la consideración hegeliana:

Lo absoluto es el espíritu; es ésta la más alta definición de lo absoluto. -Descubrir esta definición, comprender su significación y contenido, podemos decir que ésa era la tendencia absoluta de toda cultura y de toda filosofía; sobre este punto se han concentrado toda religión y toda ciencia; sólo este empuje (Drang) permite comprender la historia universal (5).

CAPITULO CUARTO

=====

La Moralidad de la Ley

Los misterios, obedeciendo a su naturaleza, precisamente como contenido especulativo, son sin duda misterios para el entendimiento, pero no para la razón.

Hegel, Introducción a las Lecciones sobre Historia de la Filosofía.

A) El monoteísmo.

A los efectos de una historia de la religiosidad del Oeste, el monoteísmo es una "creación" del pueblo judío, creación que coincide con la génesis misma de este pueblo en cuanto tal; que el monoteísmo sea en realidad algo surgido en Egipto en el siglo XIV A.C. como culto al dios Aton durante el breve reinado de Amenofis IV es quizá posible (6), pero resulta evidente que fué el pueblo de Israel el que mantuvo durante siglos y transmitió después la tradición del Dios único.

Sin perjuicio de que la antropología comparada y las ciencias de la prehistoria establezcan el cómo y el por qué, del monoteísmo, esta peculiar relación del hombre para con él y su mundo necesariamente arranca de una superación del animismo y de una renuncia colectiva a la magia individual. "Atribuir vida a los objetos," dice el joven Hegel, "es hacer dioses" (7). Este pensamiento remite de inmediato al oscuro mundo de la infancia, donde todo objeto tiene atribuida una vida peculiar y es, por tanto, autónomo y capaz de sentimiento, donde los muñecos dicen cosas y se dialoga con los animales, pero exigiría un rodeo demasiado extenso entrar en su consideración (8). Lo que Hegel parece querer decir es que si, por ejemplo, conferimos a ^{un} río el estatuto de la vida, concedemos que, además de ser en-sí como objeto para otra conciencia -la de aquellos que lo tienen como tales también para-sí mismo, lo que equivale a dar por cierto que tiene su propio desdoblamiento en lo idéntico o subjetividad. Pero en este mismo instante aparece el río como un ente nuevo, independiente, cuyas modificaciones poseen en todo caso un sentido subjetivo, de tal manera que si su cauce se desborda o se seca ruinosamente se deberá a algún tipo de antagonismo para con los habitantes de los pueblos limítrofes, y si fertiliza normalmente la tierra será consecuencia esto de su buen talante. Es más: cabe decir que los individuos necesariamente establecen una servidumbre

hacia cualquier río dotado de impulsos y estados de ánimo, porque por fuerza reconocen sin ser reconocidos, situándose en el lugar del siervo con respecto al señor; de este modo, la tranquilidad infinita del agua que fluye por un cauce, la paz interior del río para consigo mismo, aparece como potencia, la potencia de lo autónomo puro que nada exige del individuo y que, sin embargo, otorga la riqueza o la miseria del suelo. Ante esta fuerza prácticamente ilimitada, que nada quiere y nada pide pero que se encuentra revestida de deseo humano, los individuos han de protegerse y, de acuerdo con lo que esperan del río como bien, instauran un ritual de actos, una magia, mediante la cual el abismo que media entre la calma del agua y la inquietud de sus propias necesidades será salvado. Este río es un dios y serán dioses todos los objetos inanimados a los que se otorgue un espíritu particular, porque la relación del hombre para con las cosas será en todo caso desigual; en ellas a la suprema duración y solidez de lo inorgánico se añade el deseo humano, mientras que el hombre carece de otra potencia aparte de este solo deseo, que, en cuanto tal querer inmediato, es únicamente inestabilidad y dependencia del exterior.

Para que el conjunto de dioses y demonios se integre en la unidad monoteísta es preciso que a priori se retire de todo lo natural la vida, que se suprima el alma de los entes objetivos y se condense por ensimismamiento en un aliento o espíritu que es ante todo Uno; aliento, soplo, espíritu, traducen la misma palabra hebrea: ruah. Con anterioridad al culto de Yahvéh, las tribus que luego hubieron de adorar al Dios Único poseían una primitiva mitología de dioses-diablos, algunos de ellos, como Azazel, referidos al desierto, que en buena medida fueron después incorporados como ángeles del nuevo Dios (9). Pero es arduo comprender el salto hacia el Uno o espíritu de Yahvéh. Renunciar al alma del río, de la piedra, de la nube, renunciar a la creencia en el lenguaje de los animales, al mundo

de los espíritus benéficos y maléficos, he ahí la primera operación oscura. Sin embargo, el pueblo judío abandonó un medio natural poblado de alientos o espíritus diversos pero esencialmente coexistentes y alcanzó un universo causado (alentado) por un solo soplo en esencia idéntico a sí mismo que excluía cualquier otro inspirar; de una multiplicidad de espíritus particulares pasó a un espíritu único y, sin embargo, universal, separado del mundo aunque no anterior a él. La bella descripción inicial de Génesis dice:

La tierra era algo caótico y vacío, y tinieblas cubrían la superficie del abismo, mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la superficie de las aguas (Génesis, 12).

En el momento del animismo lo propiamente real es lo mágico, el objeto unido indisolublemente a la intención y expectativas del individuo para el cual es y así incalculablemente poderoso, de tal manera que todo lo natural es aquí sobrenatural porque todo está animado, todo vive su propia alma, y porque la magia -la operación sobre lo mágico- es libre, ejercida por cualquiera en cualquier situación, siendo el supremo bien y la única verdad absoluta. Al hombre de hoy le cuesta a veces imaginar cómo algunos grupos humanos todavía existentes no descubren lo que en ellos se piensa como "ineficacia" de los actos mágicos, cómo no averiguan que no llueve por mojar el diente de un animal y no se cura un enfermo con la danza de un chamán, pero lo difícil es imaginar cómo alguna vez alguien ^{alcanzó} el concepto de la magia y la suprimió así a través de la idea de superstición, porque lo inútil de la magia propia puede siempre deberse a magia contraria de otro ente, humano o no, en un círculo vicioso inquebrantable. Como dominio indiscutido de la pasión ligada al mundo natural, la magia libre es a la vez presupuesto y resultado de una total desconfianza, cuyo fundamento está en una inmediata simpatía o afectabilidad de cada uno de los entes por cada uno de los entes, manifestada en una actitud de permanente ilusión persecutoria.

En el monoteísmo el talante de la desconfianza y el terror a la persecución a manos de cualquier algo se han suprimido, pero no en virtud de descubrirse una pretendida "mentira" de la magia, sino a causa de su reunión en una sola mano, porque cada individuo ha renunciado a su más preciado poder entregándolo a un otro que se convierte en potencia infinita. Se cree así más en lo mágico -hay una magia total- pero la pavorosa libertad del mal de ojo de cada uno, el terrible arbitrio conferido al sujeto y a los demás entes como centros de poder contra-mágico, ha cesado. He ahí la primera rigurosa determinación de un orden en la vida, la primera Idea, donde lo mágico antes libre se encadena a sí mismo y excluye toda diferencia, pero he ahí que en el acto mismo de unificar en un solo espíritu la fuerza para alterar lo dado, el universo entero de los entes naturales se desvitaliza en lo más profundo. Si atribuir vida a los objetos es crear dioses, privar de vida a lo objetivo es crear al ser supremo, alma de todas las almas ahora muertas, sujeto de todas las subjetividades privadas ahora de su libre automovimiento. La posibilidad que el otro (ente) abstracto tenía de perturbar mi pasión, mi pertenencia al universo de los espíritus particulares, se sublima en la idea de una voluntad tan clara como incognoscible, de un designio infinitamente poderoso que no conoce ataduras en su despliegue: "no pondréis a prueba a Yahvéh vuestro Dios" (Deuteronomio 6:16). Pero la estancia del hombre en la tierra, libre ya del inmediato terror persuasorio, ha renunciado a un posible refugio en su primera y multiforme alma. La naturaleza ~~se desvitaliza~~ ha sido despojada del espíritu y reducida al lugar de una residencia humana que se descubre en ella como ante algo meramente dado.

Lo natural abandona, pues, la vida y se convierte en puro objeto, pero el monoteísmo es ante todo algo complejo y contradictorio en sí mismo. La idea del Dios único aniquila el espíritu del universo natural, pero, a

la vez, constituye la naturaleza como totalidad. Con el monoteísmo, lo que hay se escinde en una subjetividad de la que todo emana y una objetividad privada del principio de su propio movimiento. Pero el Dios único representa también la creación intelectual del mundo, aunque sólo sea como universal abstracto de la conciencia. La unidad de lo divino es el fundamento de la unidad de lo natural en la idea de naturaleza. Así, Yahvéh inaugura una etapa del entendimiento. Ante el individuo, la totalidad de lo existente aparece como operación de un solo principio, va a unificarse como creación, concepto éste donde coexisten ambos opuestos inconciliables, la fuerza determinante y el ente determinado. Primera figura de un espíritu absoluto, Yahvéh es lo esencialmente negativo, algo que sólo puede definirse como exclusión absoluta, como no siendo el cielo, ni la tierra, ni el hombre, ni tampoco la unidad de estas determinaciones, como algo de lo que sólo puede decirse que trasciende. Por tal motivo, la primera y fundamental amenaza para este Dios proviene de su propio pasado, del universo de los nombres y las formas mágicas, de los objetos autónomos y vivos, de la conciencia que antepone lo sensorial a la reflexión limitando y circunscribiendo el objeto de su culto (10).

Son la figura de Yahvéh y su nombre los iniciales signos de una superación del animismo. Yahvéh carece de imagen, sólo se pronuncia un convenido como su nombre, y, sin embargo, Yahvéh es el más real, tangible y poderoso de los dioses imaginados. Es aquí donde el pueblo judío pone en juego su inmensa capacidad para lo espiritual, prohibiéndose como idolatría lo que a su alrededor, en los otros pueblos, pasa por religioso servicio de lo divino. El problema implicado en la figura de lo absoluto suministra la primera medida del desgarramiento de la conciencia judía. La representación plástica del Dios único infringe la norma segunda del decálogo y se castiga hasta la cuarta generación (11), porque difícilmente puede

concebirse crimen mayor contra lo divino que el intento de ponerlo al alcance de la mirada humana, comparándolo así con los demás entes que pueblan la tierra (12). "El sujeto infinito," comenta Hegel, "debía ser invisible, porque todo lo visible es limitado" (13). Cualquier algo que pertenezca al dominio de la percepción, que tenga su sede en la información de los sentidos, es sinónimo de lo determinado, y contemplar lo ilimitado significa salir de la vida (14). Es, pues, el máximo delito tener a Yahvéh por visible, pero en esta misma posición de lo verdadero se da la contradicción insalvable, porque el propio Yahvéh se tiene a sí mismo por visible (15) y no considera la posibilidad de que el hombre quiera en su orgullo materializarlo sino la de que efectivamente lo condicione en su mirar. Así coexiste la regla del concepto o la idea, aquella que fija lo divino como invisible, y la regla de la pura percepción, que ordena a todo fiel seguir la misma conducta ante la vista de su Dios que la del buen hijo ante su padre no cubierto. "Vió Cam la desnudez de su padre y avisó a sus dos hermanos afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron el manto, se lo echaron al hombro los dos, y andando hacia atrás, vueltas las caras, cubrieron la desnudez de su padre sin verla" (Génesis, 922-24), y el relato parece una simple condena de la curiosidad irreverente, pero puede ponerse en relación con este otro: "Moisés vió que la zarza estaba ardiendo, pero que no se consumía. Dijo, pues, 'voy a contemplar este extraño caso'. Cuando vió Yahvéh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza (.....). Moisés se cubrió el rostro, porque temía ver a Dios" (Exodo, 33-6). La conducta de Moisés, escindida en dos momentos separados y hasta opuestos, el de la pura curiosidad y el de la turbación, repite, unificándola, la reacción contradictoria de los hijos de Noé. Pero la contradicción entre mirar y cubrirse el rostro contiene el conflicto de la faz de Dios, donde se revela lo imposible de tal figura para el hombre, pero ante todo la exigencia de respeto ante el pudor de lo absoluto hacia

sí mismo. En los primeros libros de la Biblia no hay tanto la imposibilidad de que el hombre vea lo ilimitado como el real temor de tenerlo presente, en cuanto desnudez y secreto violado, unido a la rigurosa prohibición de levantar la vista al cielo. El miedo del justo a la faz de Yahvéh -y así Jacob (Génesis, 32.31), Moisés (Exodo, 3.17), Gedeón (Jueces, 6.22) e Isaías (Isaías, 6.5)- responde a una inmediata y exterior amenaza de muerte, a una maldición semejante a la que Noé profiere contra su hijo Cam y no unívocamente a la infinita grandeza de este Dios, cuya sola aparición aniquilaría al mortal (16). El conflicto entre una exigencia puramente exterior de reprimir la inquietud de los sentidos y la profunda idea de la invisibilidad del ser supremo se manifiesta trágicamente en la teofanía del Sinaí; en el instante decisivo de la historia de Israel, aquél en el cual van a serle entregadas las tablas de la ley, símbolo puro de la pura alianza monoteísta, la grandiosa aparición esperada se resuelve en un fenómeno natural, en la erupción de un volcán, y Yahvéh debe decir a Moisés: "Baja y conjura al pueblo que no traspase las lindes para ver a Yahvéh, porque morirían muchos de ellos" (Exodo, 19.21). La ecuación que une lo visible con lo limitado se manifiesta como pura violencia, y el judío, persiguiendo la idea de lo absoluto, alcanza sólo una prohibición del mirar.

Por lo que respecta al nombre de Yahvéh, su destino es similar al de la faz de Dios. El pueblo judío da testimonio de su comprensión del monoteísmo al llamar simple y vigorosamente ser y yo a Yahvéh, pero custodia y adora un mero vocablo, erigiéndole el templo a esta vacía palabra. En el mismo fragmento del mismo libro el Dios de los judíos aparece como su propio opuesto:

Dijo Dios a Moisés: "Yo soy el que soy". Y añadió: "Así dirás a los hijos de Israel: 'Yo soy' me ha enviado a vosotros". Siguió diciéndolo Dios a Moisés: "Así dirás a los hijos de Israel: Yahvéh, el Dios de vuestros padres, el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me ha enviado a vosotros" (Exodo, 3.14-15).

a través del mismo profeta. Lo inefable se ofrece junto a la convención que cree invocar a lo absoluto moviendo la lengua. El Dios único es tanto "Yo soy" como Yahvéh, señor de los antepasados, pero el ser en cuanto tal no es nunca algo sino más bien "lo mismo", y esta mismidad del Dios absoluto, que es un yo y es un soy como despliegue de la totalidad en un continuo presente, es lo que el judío destruye con el práctico apodo de su Dios. De esta manera, tanto en el rostro de lo absoluto como en su nombre, pone el judío inseparablemente la tesis y la antítesis, lo natural y lo espiritual, la formidable fuerza del entendimiento que busca su propia esencia y la no menos poderosa exigencia de los sentidos de ligarse a lo determinado.

B) La Alianza

La primera y fundamental necesidad de la conciencia monoteísta se relaciona directamente con la actividad de separar, es decir, con el despliegue de su propio entendimiento. Esta actividad de separar se hace patente como escisión radical entre Yahvéh, puro espíritu, y el mundo, pura totalidad objetiva muerta. Es este un decisivo salto hacia adelante de la conciencia y, sin embargo, se opone a su propio movimiento, porque lo que la conciencia de la escisión entre Yahvéh y el mundo posee como suprema certeza es la unidad del creador y lo creado en cuanto ^{directa} relación. El acto de concebir lo Uno es irreversible, implica aunque sólo sea a modo de "también" aquello que la conciencia necesitaría excluir, de tal manera que en su trabajo de separar lo uno (Yahvéh) de lo múltiple (el mundo) dice, en realidad, que son lo mismo. Pero cada vez que esta identidad se manifiesta, el judío abandona su fe, retorna a los ídolos que expresan la unión inmediata del espíritu y la tierra, y queda roto el pacto monoteísta. La actividad del entendimiento es absolutamente negativa, vive de la separación permanente de aquello que, en cuanto separado, tiene siempre junto a sí la amenaza de una unión. Sin embargo, cuando esta unión reaparece —como en el Sinaí, donde Yahvéh es uno con el volcán, el espíritu de ese monte que despidе fuego— reaparecen también los ídolos y el terror persecutorio inmediato, y la teofanía suscita el culto al becerro de oro. Para poder permanecer en esta actividad pura del espíritu, en la escisión permanente del "yo soy" y lo meramente dado, el judío sólo tiene a su disposición la posibilidad de escindirse él mismo en un Dios y una naturaleza, la posibilidad de convertir en religión la dualidad sujeto-objeto que acaba de concebir en cuanto concepto de lo real.

Si la idea del espíritu divino monoteísta proviene del rencor a la tierra dada al hombre en la forma del obligatorio ahí, o si es esta idea

la que funda el ánimo de eterno desterrado del fiel, es cosa difícil de decidir y de poco sirve la respuesta en uno u otro sentido, porque no se persigue el encadenamiento causal que fija al pensar en relaciones cerradas de actividad y pasividad, sino el concepto que se despliega a sí mismo en la Escritura. Lo que sí se impone con fuerza a la reflexión es la fidelidad de una tierra estéril al Dios único. La ardua tarea de escindir estos términos recíprocamente fieles es la verdad de la bendición que abre el primer libro de la Biblia: "Sed fecundos, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla" (Génesis, 1.28). Si la vida del fiel no da cuenta de esta separación total entre la naturaleza y Yahvéh, la orden del Dios absoluto sería una blasfemia contra sí mismo o un mero imposible.

a) El primer pacto.

La inicial prueba de la existencia de un Dios único para toda la tierra o, si se prefiere, la primera prueba de que se había extendido la fe monoteísta, es el diluvio en el modo en que aparece relatado por el Génesis (17). El conflicto inherente al concepto judío de creación se despliega aquí como la posibilidad de la nada para todo lo vivo.

Y dijo Yahvéh: voy a exterminar de sobre la faz del suelo al hombre que he creado -desde el hombre hasta los ganados, las sierpes, y hasta las aves del cielo- porque me pesa haberlos hecho (Gén. 6.7).

La vida ha sido sentenciada a muerte por el principio de la vida, y el hombre, que mediaba entre la fuerza determinante y la substancia determinada será borrado por la simultánea acción de ambos opuestos.

Pero Noé halló gracia a los ojos de Dios (Génesis, 6.8).

La vida había sido sólo amenazada, bautizada mortalmente para una resurrección de sí misma. La fe monoteísta necesitaba inaugurar su universo con el desastre cósmico que daba fé de la potencia de su Dios, que demostraba la pasiva destructividad de lo natural. Pero para la conciencia ju-

día que piensa el comienzo como diluvio sólo hay dos certezas inmediatas. La primera de ellas es lo que Hegel llamó "inmensa incredulidad ante la naturaleza" (18), un sentirla ciega y susceptible sólo de ser dominada o temida; para todas las generaciones posteriores el relato bíblico, esta narración constituye prueba irrefutable de lo provisional de cobijo que la tierra proporciona, del desamparo del hombre no ligado por adoración al Dios que determina. Pero la segunda certeza es, en cierto sentido, contraria a esta incredulidad ante la naturaleza, porque indica que Yahvéh ha de ser fiel al producto de sus manos, que puede aborrecer su obra pero habrá de salvar de ella algo siempre para salvarse a sí mismo; un Dios de lo inexistente sería una nada tan perfecta como la tierra desprovista de vida; un Dios de lo puramente objetivo no es sino un objeto sin espíritu. El desarrollo de esta doble y contradictoria certeza funda la primera alianza: Noé construye un altar a su Dios y éste le bendice, nombrándole rey de lo creado. Así, la relación de la conciencia con su divinidad y su mundo adopta la forma de un arcaico ius, de un vínculo solemne de sacrificio y gratitud donde el amo empeña su palabra y el siervo su fe en lo que respecta al control del suelo donde las criaturas del uno habitan y donde las bestias del otro pastan. Los términos de este pacto son simples y claros, aparentemente fáciles de cumplir.

Todo lo que se mueve y tiene vida (...), todo os lo doy, lo mismo que os dí la hierba verde. Sólo dejaréis de comer la carne con su alma, es decir, con su sangre, y yo os prometo reclamar vuestra propia sangre (...): a todos y a cada uno reclamaré el alma humana (Génesis, 9.3-5)

Yahvéh sólo solicita del hombre que le otorgue perenne reconocimiento y le reserve el alma de la carne, pero esta segunda exigencia encierra una orden de incomparable hondura que con el tiempo habrá de mostrarse como la esencia misma de la religiosidad. La orden -en lo inmediato una norma que excluye el homicidio- encubre un mandato que acabará por decir:

resérvame tu alma y gobierna como quieras tu cuerpo y el de los demás seres vivos, que nada vale. Estableciendo tal cláusula Yahvéh aparece como aquél que sabe o conoce el ansia de abundancia y longevidad en el hombre como su verdadera miseria, como aquello que le otorga el estatuto de lo dependiente, hasta el punto de que para satisfacerse entregará lo supremo; el paralelo más cercano de este recibir todo a cambio de enajenar el alma es el mito fáustico. La primera alianza contiene en realidad el pacto de venta del espíritu a cambio de la protección y el poder sobre lo inmediato, pacto que en la modernidad sólo se concibe teniendo por acreedor a Mefistófeles, porque sólo a la potencia maléfica se atribuye tal usura. La prohibición bíblica relativa a la sangre es, por consiguiente, la inicial expresión de una profunda exigencia religiosa, aquella que escinde lo espiritual y lo carnal, el alma y el cuerpo. Como símbolo de lo que fluye y jamás reposa, como expresión de permanente inquietud, renunciar a la sangre —que el Génesis expresamente identifica [REDACTED] con el alma— es renunciar al espíritu en la carne, alimentarse de lo puramente muerto. Que esta cláusula pavorosa ha sido entendida en cuanto tal y no sólo en relación con el acto de comer lo prueba el hecho de que para la conciencia judía no haya existido nunca tal espíritu en la carne, sino la contradicción insalvable entre ambos, la disyuntiva rigurosa entre salvar el alma y abandonar el cuerpo (19). De este modo, Yahvéh pide lo concreto y esencial de lo vivo, aquello cuya enajenación provoca mayor pobreza, y es por ello que se compromete a custodiar y vengar la vida del hombre, porque sólo se puede ofrecer la vida en seguridad cuando se ha recibido como tributo el espíritu que animaba esta vida. La más grande renuncia, aquella que incumbe al interior puro de lo viviente, se retribuye con el más alto precio, con la palabra que promete lo seguro, el fin del terror a ser muerto sin venganza. La promesa de Yahvéh de reclamar la sangre tiene su fundamento en la promesa del hombre de renunciar a ella en todas sus

formas. Puesto que la sangre en su totalidad pertenece a Yahvéh, le pertenece también la que corre por las venas del hombre, y, en consecuencia, lo que en él hay de energía y automovimiento, el alma incansable que fertiliza su cuerpo. Al igual que ~~el~~ siervo sacrifica su libertad y rinde culto al ~~señor~~ ^{uero} señor por el ~~hecho~~ ^{uero} hecho de serle preservada la vida, y al igual que el anciano Fausto pacta para recobrar su juventud perdida, así enajena la conciencia judía su alma a Yahvéh para conservar el cuerpo, pero esta conciencia no tiene presente aún la verdadera naturaleza de la alianza que acaba de establecer con el Dios omnipotente, y el optimismo la inunda. El reconocimiento de la servidumbre -el descubrimiento de que la enajenación de la libertad degrada la seguridad al rango de un objeto sin valores posterior y viene representado como historia de una torre que quiso tener su cúspide en los cielos, es decir, como el fracaso de Babel. Aquí el pecado es aquél "que consiste en la falta de conciencia del pecado" (20).

El mito de la confusión de las lenguas en Babel carece de sentido si no es partiendo del primer pacto y más precisamente de la incomprensión de tal pacto. Aunque en los comentarios cristianos a la narración bíblica se hace hincapié en un supuesto pecado de orgullo que justifica la más cruel y destructiva de las actitudes de Yahvéh a lo largo del Antiguo Testamento, no hay en el relato ninguna indicación en tal sentido, ni cólera del Dios pretextando ingratitud del hombre como con los primeros padres, ni nada semejante a la reacción ante una ofensa de ningún tipo, sino sólo una fría determinación de destruir el "comienzo de la obra" humana. El destino del proyecto de Babel es la primera revelación total acerca de la naturaleza del pacto monoteísta. La descripción del "Génesis dice así:

Bajó Yahvéh a ver la ciudad y la torre que habían edificado los humanos y dijo: "He aquí que todos son un solo pueblo con un mismo lenguaje, y este es el comienzo de su obra. Ahora nada de cuanto se propongan les será imposible. Ea, pues, bajemos y una vez allí confundamos su lenguaje, de modo que no entienda cada cual el de su prójimo". Y desde aquél punto los desperdigó Yahvéh por toda la faz de la tierra y dejaron de edificar la ciudad (Génesis, 11.5-9).

Apoyado en la bendición de Yahvéh que instituía al hombre como rey de lo creado, comienza éste por unificarse en una misma lengua, unidad de propósito y pensamiento alegóricamente representada por una ciudad donde el cielo y la tierra, lo inconciliable, se encuentran unidos. Sin partir de la reserva de la sangre que Yahvéh hace, esta determinación de destruir lo uno en el hombre aparece como mera barbarie o como equivocada explicación del fin de una ciudad, Babilonia, que no desapareció; pero partiendo de la escisión entre sangre y carne, entre alma y cuerpo, la acción de Yahvéh ~~es~~^{es} el único castigo posible ante la transgresión del pacto. Se viola la alianza con Yahvéh cada vez que resulta abandonada la disociación que éste reclama, cada vez que la vida humana se presenta como unidad para sí misma. La exigencia de escisión no hace sino reflejar la necesidad interna de la divinidad monoteísta de mantenerse en su propia unidad: el "soy el que soy" de Yahvéh tiene sentido sólo y en la medida en que el hombre se defina simultáneamente como no siendo el que es, porque lo Uno que excluye todo espíritu independiente vive de la coexistencia de lo múltiple. Mantener el desgarramiento humano es preservar la unidad de Dios y su separación de todo lo creado. Lo que el Dios del monoteísmo exige en el hombre es la actividad de la separación, actividad que desde Babel no puede limitarse a negar el estado actual de lo creado, transformando el mundo hostil en otro acorde con la voluntad humana, sino que más bien debe ejercitar la separación en su interior, en la consideración de sí misma como una sangre o alma y una carne o cuerpo aislados e incommuni- cables aunque contiguos.

Lo que habría de suceder con un solo pueblo encarnado en una misma lengua, Yahvéh mismo lo dice: "nada de cuanto se propongan les será imposible", y lo imposible para una religión es igualar la potencia de la divinidad. Pero este relato contiene, mitigándola al ponerla en boca de Yahvéh, una imagen de la fuerza del hombre del todo similar a la de nuestros días; unido el hombre haría posible lo imposible, realizaría toda utopía, lograría unir cielo y tierra. En el fracaso del comienzo mismo de esta operación imaginaria, la bendición otorgada a Noé confiriéndole el dominio de la tierra se revela como una orden de odio hacia ella, de un dominio que sólo significa desprecio; el judío no debe emplear su espíritu para transformar lo dado, sino sólo para aborrecerlo, para tener lo natural por una mera cosa ante la cual se impone el extrañamiento y no la actividad de la superación. El proyecto de unir con una torre lo celeste y lo terrestre -que para la conciencia se presenta en principio como acto religioso, como sacrificio u ofrenda- encubre en su ingenuidad lo uno de la creación, la identidad secreta de Yahvéh y la naturaleza, suprimiendo así la dualidad del sujeto y del objeto surgida de la fe monoteísta. Si el hombre pudiese unir lo separado -éste es implícitamente el razonamiento bíblico- se establecería como mediación pura, como aquél ente que tiene por esencia vivir la relación de lo diverso o como aquella relación universal que se vive a sí misma, pero este destino es incompatible con la presencia de un absoluto superior y anterior al hombre. Sin embargo, no hay en el Pentateuco profesión de fe semejante en lo humano, cuya expansión sólo puede ser detenida privando al hombre de su más peculiar bien, la palabra, e instaurando en la comunidad homogénea la desunión y la guerra. El castigo de Yahvéh es particularmente cruel porque pone de manifiesto el sentido de la religión monoteísta primitiva donde el deseo del Dios único debe mostrarse a manera de pura y simple envidia; no hay ira posible, porque el hombre no ha transgredido ninguna norma particular,

sino que simplemente ha olvidado la orden abstracta de la carne y de la sangre y ha olvidado también que ser protegido por el poder absoluto exige en todo instante y lugar la servidumbre. Nemrod y los suyos no sufren la muerte y la escasez con ocasión de su intento de unificar al hombre como destino de la relación que ha llegado a hacerse universal, porque la muerte y la miseria han sido ya aceptadas por ellos al emprender la obra de Babel y han dejado de temer el dolor que suscita la transformación del mundo hostil. Su castigo es precisamente la confusión, la miseria de no saber quienes son ~~verdaderamente~~, la tragedia de perder la palabra que custodia el amor y el común destino, aquello con lo que podrían llegar a saber de sí mismos y obrar este saber.

Pero lo que asombra en el mito de Babel es su necesidad interna, el hecho de que ha debido ser inventado como ilustración de un probable peligro para la fe monoteísta -el de la unidad humana consciente de sí- que nunca surgió hasta milenios después. Atribuyendo a Yahvéh la dispensación de los hombres, la atomización de las lenguas, la oposición de los pueblos y el fracaso de todo proyecto que prescindiera de la rígida escisión de lo subjetivo y lo objetivo, atribuyéndole la destrucción de una ciudad que prosperó, la conciencia judía primitiva culpa a su Dios hasta de lo no sucedido, como en la previsión de un mal posible al que habría de seguir un castigo cierto. Pero en esta previsión se acusa a sí misma, porque concibe al hombre como potencia ilimitada capaz de una obra que sólo Yahvéh podría soñar y atribuye a éste el acto cruel y envidioso. Resulta así destruida la primera alianza, pero no por violación del pacto, ^{Pues} ~~el~~ dicho pacto es ~~alguno~~ algo en esencia provisional, una ficción de alianza que prepara la idea del verdadero acuerdo de voluntades. Su verdad radica en el incumplimiento, pues sus prescripciones son por excelencia lo imposible de guardar. Ni exigir el cumplimiento de la bendición de Yahvéh, ni tam-

poco el de la regla impuesta a los hombres está en la mano de los que pactan, porque la bendición es, a los efectos de la existencia cotidiana del judío, una maldición, y el servicio del pacto en realidad una idolatría, como se pondrá de manifiesto al exponer la segunda alianza, pero con Abraham y su Dios el fiel ha renunciado ya al espíritu que animaba Babel y, por tanto, a la idea de la comunidad humana.

b) El segundo pacto.

Por segunda alianza se entiende el momento de la conciencia religiosa judía que arranca con el exilio de Abraham y se cierra con la esclavitud en Egipto. Abraham oyó la voz de Yahvéh que decía: "Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré" (Génesis, 12.1), con la promesa de multiplicar su descendencia hasta el infinito (21). Abraham cumplió la orden de exilio aunque Sara era estéril; su hijo Isaac, nacido en el milagro, y su nieto Jacob fueron los patriarcas que le siguieron hasta caer las doce tribus de Israel bajo la dominación egipcia. Fueron todos ellos pastores y gozaron de la protección de Yahvéh. Si en el periodo anterior la potencia y crueldad del Dios único se manifestó en Babel, en éste aparecerá como destrucción de Sodoma y Gomorra. El Génesis parece limitarse a una crónica de familia y no resulta clara la especificidad de la alianza de Yahvéh con Abraham y sus descendientes, pero sería pasar por alto lo fundamental atenerse a esta primera impresión.

Las reflexiones del joven Hegel suministran un hilo conductor por medio de su descripción de Abraham:

El espíritu que había alejado a Abraham de su familia fué también el que le condujo a través de las naciones extranjeras con las que entró en conflicto a lo largo de su vida, espíritu que consiste en perseverar en una enconada oposición frente a todas las cosas, elevando el ser pensado a la unidad dominadora por encima de la naturaleza hostil infinita, porque lo hostil no puede aparecer sino en la relación

de dominio. Abraham erraba con sus rebaños sobre una tierra sin límites: no habría cultivado ni embellecido ninguna parcela de tierra para sentirse más próximo a ella, para tomarla afecto y adoptarla como una parte de su mundo; se limitaba a dejar que el ganado pastara sobre ella (...). Era un extranjero sobre la tierra de igual manera que frente a los demás hombres, y así permaneció siempre (...). El mundo entero, su contrario absoluto, era mantenido en la existencia por un Dios que se conservaba ajeno a él, un Dios del cual ningún elemento de la naturaleza debía participar, pero que todo lo dominaba (...). Sólo en virtud de este Dios entraba Abraham en relación mediata con el mundo, único tipo de conexión posible entre ellos; su Ideal le entregaba este mundo, le ofrecía aquello que necesitaba, y garantizaba su seguridad ante lo demás. Lo único que le resultaba imposible era amar algo (22).

Si en el pacto con Noé la promesa del Dios único se refiere al disfrute y dominio ilimitado de la tierra, en la alianza con Abraham se ciñe a la inmortalidad de una estirpe y a la concesión de un terreno que se extiende "desde el río de Egipto hasta el Eufrates" (Génesis, 15.18). Pero el sentido del pacto no es este otorgamiento sino el fin del arraigo a la tierra y a sus habitantes, lo que Hegel llama imposibilidad del amor. Abraham cumple su pacto con Yahvéh cuando prostituye a su mujer Sara entregándola al Faraón y al rey de Guerar a cambio de monedas y ganado, y cuando sin queja alguna se dispone a sacrificar a su hijo Isaac. Es aquí, en el decir Abraham de Sara "es mi hermana" y en levantar contra Isaac el cuchillo con el que degüella a sus ovejas, donde el patriarca ratifica la alianza. Abraham sólo sufre en la incertidumbre de su propia inmortalidad: "He aquí que no me has dado descendencia, y un criado de mi casa me va a heredar" (Génesis, 15.3). Ningún dolor siente por su vida nómada, ningún deshonor se atribuye por su cobardía ante la hermosura de Sara (23), ninguna aflicción demuestra ante el asesinato de su hijo, porque "lo único que le resultaba imposible era amar algo". Y puesto que nada amaba, puesto que nada podía sentir como suyo y de ninguna cosa podía sentirse él parte, su oposición absoluta a lo natural era a la vez el servicio absoluto de una autoridad, la fidelidad incondicional a Yahvéh. Yahvéh recibe la indiferencia de Abraham por los suyos, por los demás hombres y por la tie-

rra, como la más elevada expresión de santidad: "por no haberme negado tu hijo, tu único, yo te colmaré de bendiciones" (Génesis, 22.16-17), porque Abraham es en realidad el primero en comprender la norma de la carne y de la sangre instaurada por el monoteísmo y el hombre que reclama aquél Dios que habría destruido Babel. Abraham sólo pide la subsistencia, el pan cotidiano y el pasto para sus ovejas. En él las promesas de Yahvéh resultan cumplidas aún en su total incumplimiento; Yahvéh se obliga a entregar una tierra paradisíaca y, sin embargo, la existencia de Abraham es nómada, pero nunca se instaura en la conciencia del patriarca este conflicto; Yahvéh promete la única immortalidad que los judíos se toleraban, la de la estirpe, y, sin embargo, elige a aquél hombre cuya mujer es estéril y exige la muerte de su único hijo, pero Abraham no concibe el abismo entre lo uno y lo otro. Y, no obstante, Abraham está muy lejos de un símbolo de fe en la providencia, de sacrificio de lo terrenal a lo sublime (24), del paradigma del rigor religioso. Abraham es sólo aquel que se desprendió de todo amor sustituyendo la amistad hacia la vida por la sumisión más absoluta al universal abstracto de la autoridad pura. Abraham es grande y padre del judaísmo porque su servidumbre consiguió hacerse tan completa que olvidó toda relación no presidida por el dominio. La voluntad de Yahvéh en Babel de dispersar a los hombres y enemistarlos entre sí la recoge Abraham como bendición de su tribu, y la ajenidad ante todo aquello que le rodea es tomada por religioso deber. El monoteísmo ha dado un salto más hacia adelante, y la bendición que entregaba el mundo al hombre se ha transformado en el privilegio de una tribu para humillar a sus enemigos (25); tribu cuyo orgulloso distintivo es una simbólica castración.

Sólo a Abraham, que renunció a la castidad de su esposa, a su patria en Asur, a la casa de los suyos y a la vida de su propio hijo, sólo a él

se otorga la orden rigurosa de circuncisión: "os circuncidaréis la carne del prepucio y eso será la señal de la alianza entre Yo y vosotros" (Génesis, 17.11). Si el arco iris fué la señal que recordaba a Yahvéh el primer pacto y la promesa de no volver a exterminar la vida sobre la tierra, es ahora la circuncisión el signo de la alianza. Pero en este movimiento se anuncia ya la evolución de la conciencia monoteísta, porque la señal del pacto no surge de una segura armonía del color y la luz, de los elementos naturales, sino que se lee en una herida del cuerpo del hombre. Los pueblos de la antigüedad tenían este rito hebreo por atroz mutilación similar a aquella que se ejecuta sobre los animales para calmar su brío y hacerlos domésticos, pero Abraham no pide otra cosa a su Dios sino un símbolo de su dependencia y una muestra de su docilidad hacia él; la mutilación de los genitales presiente la Ley entregada en el Sinaí, y la estirpe de Abraham la ostenta como título de legitimación, como cuando se dice de una res que es propiedad de alguien porque lleva su marca (26). La segunda alianza se centra así en una herida que es símbolo del honor, que lleva la servidumbre del judío por sobre la de todos los demás esclavos en cuanto que es voluntaria y tiene como señor al omnipotente. El judío aventaja a los pueblos vecinos en que su esclavitud la ha transformado en bienaventuranza y su simbólica castración en pureza espiritual. Que esta pureza nada tiene que ver con la salud del cuerpo lo atestigua el lugar privilegiado que ocupa en el ritual religioso judío y en sentencias como ésta de Jeremías: "circuncidaos para Yahvéh y extirpad los prepucios de vuestros corazones" (Jeremías 4.4), porque es un sacrificio de obediencia y sumisión, un querer ser domesticados, el que preside el acto de circuncidar.

Abraham y los suyos acatarán la regla de la circuncisión y les será otorgada una descendencia. Sin embargo, el propio escriba autor del

relato pone en boca de Yahvéh la verdad de esta alianza como advertencia a Abraham: "Has de saber que tus descendientes serán forasteros en tierra extraña" (Génesis, 16.13); la tierra prometida a Abraham, abundante de leche y miel en la promesa de Yahvéh, sólo entrega hambre y privaciones; Jacob y sus doce hijos -las doce tribus de Israel- no la quieren ya en su miseria y emigran, fieles en su desprecio hacia los hombres, para someterse a una nueva esclavitud en la cual tendrán por amos a Yahvéh y al Faraón. Si la primera alianza hacía resaltar la exigencia de escisión entre lo espiritual y lo natural, la segunda implica el destino del exilio al lado de la promesa incumplida de una tierra santa y feraz. El destierro del judío, sin embargo, no tiene fin, porque resulta de su propio desapego al hombre y a la tierra, es una extranjería querida, y toda vez que pretende regresar al lugar entregado a Abraham descubrirá su sentido en la huida hacia allí y no en la residencia. Vivir, para el fiel al Dios único separado del mundo, ha de ser huir de todo lugar y toda persona, y la ilusión de una tierra que podría ser amada algún día aparecerá en cuanto tal, porque el Dios único es él mismo el exilio de su fiel. Cuando después del Éxodo las doce tribus proceden a repartirse y ensanchar su poder sobre la tierra prometida, la palabra de Yahvéh mantendrá el destierro aún en tal lugar: "la tierra me pertenece y vosotros no sois para mí sino extranjeros y huéspedes" (Levítico, 25.35). Acatar esta dura palabra y persistir en la adoración a Yahvéh constituye el tercer momento, la primera síntesis provisional de la conciencia judaica.

c) El tercer pacto.

La alianza del Sinaí no contiene ya las anteriores promesas de protección material y dominio de la tierra en el lugar privilegiado que antes ocupaban, sino que se limita a entregar a Israel en cuanto bendi-

ción aquello que en los pactos anteriores se exigía como contrapartida de la seguridad y la fuerza. Recorriendo su propia contradicción, la conciencia monoteísta recibe como premio aquello que antes tenía en forma de deber doloroso, y así dice Yahvéh: "Si de veras escuchais mi voz y guardáis mi alianza, vosotros seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra, seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa" (Éxodo, 29.5-6). Ser la propiedad de aquél que es dueño de la tierra -huéspedes del mundo y vasallos de su señor-, he ahí lo ~~que~~ se otorga el fiel como supremo bien. El exilio frente a todo suelo, la enemistad hacia los otros pueblos, el servicio riguroso del señor que premia siéndolo, todo ello puede expresarse abreviadamente como donación de la ley. Israel se ha hecho capaz de recibir la norma como presente y aún como el más alto de los dones. La madurez del monoteísmo se alcanza cuando ninguna promesa, ninguna amenaza, constituye el sentido y la razón suficiente del servicio al Dios único, cuando la alianza se ancla en la pura y exclusiva asimilación de la autoridad como principio absoluto, como cuando el hijo ya no tiene a su padre por dispensador de regalos y castigos sino ^{en forma de} ~~un~~ modelo absoluto de identificación y convierte la ley exterior al yo en su centro, ^{como} ~~un~~ heredera del amor que alguna vez tuvo por sí mismo. El don que Moisés espera de Yahvéh es su norma y sólo ella, porque la conciencia judía pide tener por ley una ley, adora la abstracta negatividad del precepto en cuanto tal; nada importa el qué de lo mandado sino el mandamiento mismo como fin en sí mismo, y de Yahvéh sólo se suplica que sea quien es, que reine y ordene.

Y, sin embargo, tampoco será guardada esta alianza donde el hombre suplica ser gobernado. El pacto -que sólo reconoce como reales a Yahvéh e Israel- excluye los sentidos pero no los supera. Ancla en el poder de

Yahvéh y en la sumisión de sus fieles toda subjetividad, poniendo como objetos a los demás hombres y a la naturaleza, pero con respecto a tales objetos no logra infundir la paz de la indiferencia, sino el rencor. La norma ante los otros dioses vecinos es la de la pura destrucción, pues la aceptación de los dioses que otros hombres tienen implica aceptar e incluso amar a tales hombres; Hegel comenta:

Vuestro Dios es también nuestro Dios, es decir: no nos consideremos en adelante como seres particulares, sino como seres unidos; un pueblo que desdeña todos los dioses extranjeros debe llevar en su seno el odio de todo el género humano (27).

Porque el secreto de todo pacto es el de convenirse contra algo, su historia no es la de una observancia fiel sino la de una continua violación a la que sigue una reconciliación cada vez más difícil e inestable. Porque la regla mosaica excluye los sentidos con peculiar rigor, condenando todo impulso no condicionado por la ley, y porque aborrece la tierra y su inmediatez sobre todas las cosas, tiene presente en mayor medida que las anteriores alianzas el pecado de lo sensible y la potencia de lo natural. En el pacto que despega a Israel de la tierra y los hombres para hacer de él "un reino de sacerdotes y una nación santa", experimenta este pueblo con máxima intensidad su estado de yecoon en el mundo y su destino de esclavitud bajo otros pueblos. El código de la alianza devela el estado de caída en una tierra extraña y hostil, en el mero ahí que es la existencia empírica del judío, donde hasta el agua que el cuerpo necesita para subsistir es escasa y mueve a la lucha. Las palabras de Yahvéh contienen un profundo consuelo:

Cuando levantes tus ojos al cielo, cuando veas el sol, la luna, las estrellas y todo el ejército de los cielos, no vayas a dejarte seducir y te arrodilles ante ellos para darles culto. Eso se lo ha repartido Yahvéh tu Dios a todos los pueblos que hay debajo de los cielos, pero a vosotros os tomó (...) para que fueseis el pueblo de su heredad, como lo sois ahora (Deuteronomio, 4.19-20).

Pero el Dios único no actúa sino sobre lo tangible, y sus fieles no lo experimentan más que como fuerza capaz de alterar el mundo natural. El rigor del medio, la sequía, las plagas, la sumisión a manos de pueblos extranjeros, al igual que la fertilidad del suelo cuando la hay y su posesión tranquila, son el mágico resultado del talante de Yahvéh, y éste, a su vez, no es sino el reflejo de la vida justa o pecadora del israelita. De este modo, todas las determinaciones históricas del pueblo judío se convierten en una mera proyección de la pureza o impureza de su conciencia moral, responsable absoluto del estado del mundo y del porvenir de los demás hombres; nada puede suceder al judío de la regla mosaica que no provenga de Yahvéh, y nada emprenderá éste en su favor o en contra suya si no es motivado por Israel. Pero puesto que el desierto es pobre y genera dolor en sí mismo, debe ser Yahvéh el que una y otra vez rompa su alianza con los hijos de Abraham: la conciencia judía, incapaz de asumir sin desmayo la suprema responsabilidad que en su proyección se ha atribuido, incapaz de mantener la aterradora relación con su medio y frente a los demás pueblos como puro diálogo de sí misma con Yahvéh, cae en el crimen de idolatría, buscando en la magia premonoteísta un mejoramiento de las condiciones materiales de la vida y un alivio en su desventura espiritual. La alianza del Sinaí no presupone sólo aquél espíritu de enconada oposición hacia todas las cosas y hacia todos los hombres, como en Abraham; la regla mosaica impone creer en todo instante que no hay sino imaginariamente otras tierras y otros hombres y que incluso la que pisa el judío no es otra cosa que ilusión, porque sólo el espíritu de Yahvéh y la moralidad del fiel son propiamente reales. La regla mosaica, código de un pueblo miserable en éxodo hacia un desierto prometido, excluye por irreal la abundancia de la tierra y el poder de las naciones. El ayudante de Moisés, Josué, confía en que el sol se detendrá por su sola orden y en que las murallas de Jericó se derrumbarán al toque de las trompetas, pero no porque así lo

manda la voluntad del todopoderoso sino porque la unión de Israel con su Dios deshace la ilusión de una noche no querida y una ciudad ajena; como Moisés, Josué no cree verdaderamente en milagros -tal fe es propia del animismo y de la época evangélica posterior- porque no cree en la impenetrabilidad de lo natural y en su inercia, en nada que no sea su deuda de servidumbre con Yahvéh. El mundo y los hombres son los obstáculos que encuentra para su purificación la conciencia monoteísta, y nada más.

Al recibirse la ley como don y cerrar así la inversión de los términos de la primera alianza -desplazando el bien de Israel desde la protección que recibe hasta el puro servicio de la norma- lo que con el mundo y los demás hombres sucede es que se desvanecen. Si la segunda alianza reflejaba una actitud absolutamente negativa hacia lo real, la tercera vive la destrucción de esta realidad en cuanto hecho o acontecimiento y su transformación en simple señal. La totalidad de lo que fácticamente se impone a la conciencia judía se convierte en dato moral por una transposición de sentido; el servicio absoluto de la ley suspende la existencia de lo no reglado e identifica ser y valor, ~~reduciendo la~~ reduce la facticidad al estatuto de una señal de otra conciencia. El judío ha quedado ciego y sordo para cualquier estado inmediato de lo real; no es capaz de oír un trueno o de experimentar señal, porque el trueno será la voz de Dios y la señal una prueba de su castigo; pero esta ceguera es su lucidez, que Moisés experimenta como puro diálogo ininterrumpido con Yahvéh donde se superan los sentidos y su información. El dolor referido a la existencia empírica se ha transformado en una insatisfacción interior, en un penar por no ser digno del precepto recibido, y todo lo exterior a esta relación contradictoria del alma consigo misma se presenta a manera de un resultado simbólico de ella. En el esfumarse lo real inmediato a través del puro servicio de la Ley, la tierra de Canaan aparece como simple lugar donde

se produce el conflicto de dos conciencias, la del amo y la del siervo, lugar cuya precaria existencia se origina en tal conflicto, y que a todos los efectos tiene el valor de una pura convención, de un abstracto donde para el enfrentamiento de los adversarios.

Sería, sin embargo, engañoso afirmar que la recepción de la ley como bien supremo se limita a anular lo fáctico en cuanto tal, porque la verdad de este movimiento consiste en la subordinación del mismo Yahvéh. Suspensiva la plena existencia de todo aquello que no sea el pacto mismo de esclavitud y purificación de la conciencia, Yahvéh queda paralizado en su acción sobre el mundo, y se hace dependiente del cumplimiento de la ley que el pueblo lleva a cabo. Todo lo que Yahvéh haga lo ha hecho ya la conciencia pecadora o justa del judío, porque el Dios único ha quedado reducido al estado de guardián de su propia ley y agota su ser en la relación con Israel. Si en Noé la exigencia religiosa se manifestaba como reino de un solo Dios para todos los hombres, con Moisés se presenta como existencia de un solo pueblo para el creador. No es en realidad el judío el que ha renunciado al mundo y a la comunidad de los hombres, sino el Dios único el que ha enajenado su relación al todo de su obra en su velar por la alianza con Israel. Entregando su ley a Moisés, Yahvéh abandona la más alta de sus prerrogativas: el principio de la actividad no motivada por un otro, su propia universalidad incondicionada. Acatando la norma rigurosa como bien y como propiedad, Moisés impone a la acción de su Dios una coherencia centrada sobre la divinidad de éste; de este modo, no sólo se hace independiente del medio hostil degradándolo al valor de mera señal de otra conciencia, sino que se independiza del mismo Dios, al que toma por testigo interesado en la empresa de guardar su propia ley. Tomar por testigo al espíritu absoluto jurando constantemente en su nombre es la más alta forma de emancipación de la conciencia en el Antiguo Testamento, por-

que en ella el siervo ha hecho de la soberanía del amo su propia soberanía y del rigor de su norma algo que, garantiza la fuerza propia, constituyéndose así en centro dinámico del universo entero, dependiente todo él de su culpa o su rectitud. Esta sublime esclavitud de la conciencia moral es el proyecto de Moisés, pero Israel ha dejado de ser una estirpe para transformarse en un pueblo, y ahora el desgarramiento de lo natural y lo espiritual, del hombre y de Dios, se manifiesta también como oposición de la comunidad al poder de un hombre solo que concentra toda decisión en su mano. Israel se agota en la tensión que precede a la entrega de la ley y retorna a la idolatría, convirtiendo en danzas y cantos, en alegre embriaguez ante la imagen del animal fundido de su propio oro, el ánimo a la vez orgulloso y sumiso con que esperaba el código de la alianza. El primer movimiento de Moisés, destruyendo las tablas de la ley, da cuenta de la grandeza de su espíritu: "Cuando llegó cerca del campamento y vió el becerro y las danzas, ardió en ira, arrojó de su mano las tablas y las hizo añicos al pie del monte" (Exodo, 32.19). Desde la posesión de la ley Moisés tiene presente la imposibilidad de tal norma y de la fuerza que anima su alma, y su acción no se dirige contra el pueblo ni contra sí mismo; en la certeza inmediata de la contradicción insoslayable, el patriarca se dirige contra el signo visible de la relación misma. Sólo en el momento siguiente la alegría de su pueblo y la ira del Dios único se reúnen en él en cuanto posibilidad de la muerte como camino verdadero. Moisés invoca a los fieles de Yahvéh y la existencia de un único Dios invisible e irrepresentable, infinitamente lejano al hombre, será demostrada por la fuerza de las armas en el fratricidio colectivo perpetrado por los hijos de Leví (Exodo, 32.25-29). Pero el tercer momento de la conciencia judía está ya cumplido irreversiblemente cuando un hombre ha sido capaz de hacer añicos el pacto que le había sido entregado por su Dios. Por eso no es extraño que en un momento Moisés diga: "Yo, Yahvéh, vuestro Dios" (Deuteronomio, 29.5),

porque al valor de recibir ley severa Moisés añadió la posibilidad que el hombre tiene de aniquilarla con sus propias manos. La vida de la tercera alianza será el conflicto entre el monoteísmo puro de Moisés y la idolatría en que recae Israel una y otra vez, pero la descripción de tal conflicto constituye la moralidad del pueblo judío, es decir, el concepto de la regla mosaica como religión de la ley.

C) La moralidad de la ley.

Para la regla mosaica existe ya una Trinidad, pero no se funda en el despliegue de una conciencia religiosa, sino en una representación estática de la totalidad constituida por tres figuras -Yahvéh, Israel y la tierra- todas ellas separadas e incommunicables. La conciencia se relaciona con el mundo sólo a través de su divinidad; abomina de él pero lo habita. La divinidad, a cuya semejanza está hecho el hombre, lo entrega a la promesa jamás cumplida de un dominio total sobre la tierra; en el mejor de los casos, el Dios uno suministra a la conciencia la certeza de que tal tierra carece de realidad y es sólo un escenario indiferente al drama espiritual que tiene lugar en su interior. El mundo, puro en-sí que sólo posee sentido y vida en su ser para Yahvéh o el hombre, representa, sin embargo, al primero y sólo a él sirve. La actividad de la separación, el trabajo de deslindar lo espiritual y lo natural que caracteriza la operación intelectual del monoteísmo, progresa convirtiéndose de expresión de una diferencia extraña al hombre en expresión de una escisión en el interior del hombre mismo, y, así, el fiel se contempla como unidad absolutamente contradictoria donde simultáneamente se pone la intuición de lo sublime en el modo del servicio de Yahvéh y el reino de lo natural inerte. El judío tiene esta escisión de lo idéntico desde el comienzo mismo de su religiosidad como tabú acerca de la sangre, sangre que equipara el alma de lo vivo. Esta diferencia interior se nombra ya en el Génesis como distinta naturaleza del cuerpo y el alma. Frente al espíritu absoluto de Yahvéh, el fiel es sólo existencia terrenal, biologismo estéril, mero anhelo que no dispone siquiera de nombre o imagen a la cual ligarse. Frente a la obra de su Dios, al mundo como uno objetivo o cosa universal, es sólo impotencia física y dependencia que humilla. Como intuición del espíritu, aquello que teme y a la vez desprecia es la existencia empírica, el ser-ahí,

en cuanto lejanía infinita de lo divino, pues la vida natural es para él por su fundamento mismo el principio de toda corrupción y desdicha, algo que sólo podrá reconocerse a sí propio a través de una permanente negación. En cuanto dominio de lo singular y cambiante, de la objetividad privada de espíritu, la vida natural alcanza su cumplimiento sólo por medio de una absoluta represión, represión cuya experiencia custodia como el progresivo despliegue de la ley de Yahvéh. Pero la vida natural permanece en una ambivalencia ante lo inmediato, temiendo y amando al universo de los sentidos y sostenida por el impulso indestructible que quiere guardar la existencia a cualquier precio, vendiéndola a cualquier dios. De este modo, la conciencia establece no una oposición simple dentro de sí entre el ser y el deber ser sino una oposición doble que en un plano separa espíritu y existencia terrenal y en el otro se escinde en la contradicción de la vida y la muerte. Puesto que la idea del cielo no ha surgido aún para la conciencia como posibilidad de conciliación de estos opuestos, puesto que no hay aún alma o sangre humana inmortal, el pueblo judío se coloca ante todo evento como viviendo el conflicto insalvable de guardar la vida acatando la bendición imperativa de Yahvéh ("creced y multiplicaos") y evitar, sin embargo, la tierra, que aparece a manera de mero objeto frente al cual sólo es posible la dominación o la servidumbre. Pero el dominio del mundo no tiene para el judaísmo el sentido de un trabajo transformador, sino el de una independencia; es la dominación pura que se manifiesta como exilio voluntario. Frente a los otros pueblos, frente al espacio de terreno que su actividad cubre, frente a Yahvéh, el judío se compromete

a mostrarse como pura negación de su modo objetivo o a mostrar que no está vinculado a ningún ser ahí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, a mostrar que no está ligado a la vida (28).

Esta prodigiosa tarea de demostrar desde una vida que no cree en su inmortalidad la falta de dependencia con respecto a la vida, este existir

empíricamente en el orgulloso desprecio por la existencia empírica, es la medida de la voluntad de dominio en el judaísmo. La autonomía de la conciencia se funda en una dependencia absoluta respecto del ser autónomo mediante la cual el fiel se desliga del servicio a lo inmediato. Reconociendo como única potencia al Dios invisible e innombrable, el judaísmo alcanza una libertad puramente negativa que salva la vida condenándola. El temeroso de Dios, el justo, es su protegido, y, en cuanto tal resulta preservado de la muerte, pero dado que este justo es la negación de todo lo biológico, el sentimiento de estar manchado e impuro por su propio cuerpo, la salvación del fiel es a su vez la muerte de la vida natural. Permanece en el mundo el que lo tiene por valle de lágrimas y lugar del pecado, el que regula, como en Levítico, la operación del amor entre hombre y mujer contiguamente a las prescripciones relativas a la lepra y los tumores. En su conflicto interior, el pueblo judío lucha desesperadamente por una existencia que nada vale, que sólo es en el mejor de los casos perfecta esclavitud ante el señor absoluto, que recibe como castigo de una inquietud sin esperanza y que se retribuye con dolor y miseria. De este modo, la primera Idea, el concepto puro del amo, es su primera humillación, el primer desgarramiento radical de la conciencia con respecto a su medio. Concebir unitariamente la totalidad de lo que hay se paga con el nacimiento de la moral que dice del hombre que es polvo. El salto de la magia animista y caótica al monoteísmo es también el salto de la buena a la mala conciencia, de la ingenua fe en sí a la mortificación como aquello que salva. No experimentando el individuo su temporalidad y su solidez espacial como morada en lo divino, la operación de la vida, sofocada entre las dos potencias exteriores del sujeto y el objeto, se presenta siempre como el resultado de una esclavitud o un señorío: esclavo de su cuerpo o dueño de sus impulsos, el judío no puede jamás abandonar la relación de inmediato dominio; una parte de sí será necesariamente doblegada por la otra y

nunca dejará de haber dentro y fuera de él algo que vence y algo que es vencido, de tal manera que en el pecado y en la virtud siempre habrá un representante secretamente odiado de la victoria. Pero el castigo, la abstracción que elige al sujeto de la derrota, es en todo caso para el Antiguo Testamento un dolor externo, una pena que llega desde el exterior en forma de catástrofe tangible merecida, y en el temor de ese castigo la conciencia descubre que aún no ha logrado hacerse independiente del mundo fáctico. En el castigo de Yahvéh, el judío descubre que no teme en realidad a su Dios sino al mundo, y es así, en cuanto ánimo de Yahvéh predispuesto a la punición, como la conciencia negativa del judaísmo permite que se filtre en ella la nostalgia por el mundo perdido. Que el Dios del monoteísmo premie y castigue con lo natural no mediado a un pueblo que ante todo reclama para sí el honor de no estar ligado a lo inmediato, he ahí el sentido contradictorio de la ley mosaica que al no penar lo puramente imaginario -el pecado de la conciencia en cuanto tal- se cierra la posibilidad de contemplarse a sí misma como lo que es. La regla mosaica no alcanza todavía el estatuto de la ética y se mueve en el universo jurídico del talión y la venganza de la sangre; se tiene por exterior e inmutable y no conoce el vínculo que liga todo crimen a un posible perdón.

Sin embargo, "los judíos se complacían demasiado en su orgullosa servidumbre" (29), sabían de su prioridad en el acatamiento de la unidad absoluta de lo existente como espíritu de Dios. Yahvéh es su Dios, una divinidad nacional, y de aquí parte la misteriosa teología política que informa los libros históricos de la Biblia. Sin este pueblo, tal Dios sería uno más, con Behemoth, Leviatán y Azazel, de los demonios del desierto y la noche, o la divinidad del volcán Sinaí; con él, reinará sobre toda la tierra. De ahí la firmeza con que Moisés disuade a Yahvéh de castigar a su pueblo (Exodo, 32.12-14), de ahí también que Abraham se atreva

a decir a su Dios cuando recibe la orden de exilio "¿Qué me darás tú?", y que Jacob luche cuerpo a cuerpo con un "hombre" que es Yahvéh y le exija por la fuerza su bendición (30); cuando Jacob tiene entre sus brazos inmovilizado al Dios del monoteísmo no pregunta por qué ha sido atacado, ni tampoco pretende matar o herir a aquél que le ataca, sino que se limita a obtener por medio de su servil y orgullosa tenacidad una bendición que es independiente y hasta opuesta a la voluntad de Yahvéh. La misión de los israelitas -palabra que literalmente se traduce: "los que han sido fuertes contra Dios"- es, pues, tanto adorar a su Dios como consumarlo, tanto obedecerlo como instaurarlo, tanto dar testimonio de él como realizarlo en la tierra. Al revés que otras religiones, la mosaica no busca en realidad la protección por medio del culto, sino que se afana en obtener una bendición total, y por esto ha de entenderse un acuerdo con lo más profundo de la fuerza. Al luchar por la bendición, Jacob demuestra que no la necesita como otorgamiento de nada particular, que ha superado el terror a la soledad y a la violencia, pero que no ha suprimido el orgullo y la ambición. Del combate con Yahvéh sale el patriarca herido físicamente pero en la seguridad de haber visto cara a cara a su Dios -"un hombre", dice literalmente ■ Génesis- y haberle exigido reconocimiento. De ahí que Yahvéh diga a Jacob: "Has sido fuerte contra Dios, y a los hombres les podrás" (Génesis, 32.29), porque el fuerte ante la fuerza -y éste no es sino el que la busca por el camino del acatamiento- es fuerte en mayor medida ante la debilidad. Sin embargo, en este pedir la bendición y no nada determinado se revela la segunda diferencia esencial del judaísmo con respecto a otras religiones, porque en ellas o se piden bienes particulares o se pide simplemente una "salvación", mientras que Jacob exige el reconocimiento de hijo primogénito (31). Sólo se bendice al hijo que ha de heredar la autoridad del padre, y la bendición es el acto mismo de transmitir tal poder. Exigiendo la bendición y sólo ella, el

judío se coloca inmediatamente en el lugar del heredero universal, pero este status sólo será reconocido en su justo valor siglos después, en la doctrina de Pablo de Tarso.

Sin embargo, la tercera diferencia esencial del monoteísmo con respecto a las religiones de su tiempo es, en palabras de Kierkegaard, que "en el judaísmo llena el sacrificio el lugar que en el paganismo ocupa el oráculo" (32). La ambigüedad de la respuesta del oráculo ante la pregunta por el destino es suprimida en el monoteísmo por la certidumbre de una culpa, y la certidumbre de esta culpa anclada en la existencia de una ley. Como guardián de esta ley, el Dios único exige del fiel un perenne sacrificio que se identifica con el cumplimiento de esta ley misma. Mientras el sacrificio fué, como en la inmolación de Isaac, un hecho aislado que tenía por función poner a prueba la fidelidad de un sujeto, el monoteísmo judío no abandonó el estatuto oracular y vivía en la ambigüedad de una providencia no reglada, pero a partir del código de la alianza toda incertidumbre acerca del destino es postpuesta ante la presencia de una ley. El sacrificio que la ley impone es siempre el mismo: desaparición de lo singular, dominio coactivo del universal. Ante la ley el individuo ha de ser como el todo de la especie, y el todo de la especie idéntico a un ideal de universalidad. Por ello, la ley sólo posee sentido cuando lo particular se opone a lo particular y el juego de las fuerzas es el juego de la destrucción. La ley es aquella unidad de las diferencias que no las supera pero sí las jerarquiza, teniendo por ilusoria la reconciliación del amor e imponiendo desde fuera la igualdad. Aunque Yahvéh, como los otros dioses del mundo antiguo, sea objeto de un ritual específico y de un régimen de ofrendas materiales, no reclama en realidad del judío sino la observancia de una ley, que es civil y penal pero que, ante todo, posee una promulgación y una sanción divina. Por ser el servicio de Yahvéh el servicio de

una ley, el espíritu negativo del precepto -la subordinación de lo singular a lo universal- entra en la vida cotidiana del fiel, abarca no sólo el rito sino el acto de comprar y vender, la actividad de contraer matrimonio, la de levantar un cadáver y cualquiera otra que no sea el puro sueño. Todo aparece sujeto a una norma y ésta ligada inmediatamente a una sanción divina. La ley de Israel podría enunciarse en un sólo artículo que dijera: es ley tener presente que siempre ha de haber ley. Cualquier unidad de las diferencias que no se lleve a cabo a través de la imposición jurídica del universal, cúspide de la pirámide jerárquica, es ilusoria o criminal. Pero lo propio de cualquier ley es la renuncia con respecto al interior del hombre, la desconfianza hacia lo particular; a los efectos de la ley es idéntica la ignorancia que el saber, el cumplimiento por inclinación y el cumplimiento por represión. Yahvéh entrega por deferencia a Israel aquello que petrifica su desconfianza hacia este pueblo "de dura cerviz", mientras la conciencia judía recibe el precepto como donación. Sin embargo, tal ánimo mismo contiene una emancipación de Israel, porque si antes su servidumbre se refería al universal incondicionado puro -Yahvéh-, ahora se refiere a una norma que, en cuanto tal, se limita a sí misma; el Dios de los judíos se fija con ella un esquema rígido para el despliegue de su relación con el fiel.

Pero se trata de saber si hay una moralidad de la ley, y cuál sea: la respuesta del joven Hegel en este sentido es inequívoca; la moralidad de la ley es "el ente objetivo, es decir, el servicio, la sumisión a un extranjero" (33). Pero lo que determina la objetividad de la ley, su positividad, no es tanto quién la imponga como la relación que ella guarda respecto de sus propias prescripciones. La juridicidad transforma la relación subjetiva en una institución, cuya dinámica interna no coincide con la voluntad particular de los sujetos que la dieron nacimiento sino que es

en todo el ideal de esta voluntad opuesto a ella misma. La institución jurídica es la voluntad absolutizada que consolida lo abstracto de la conducta como esencia de la conducta misma. Frente a un pretendido caos de la subjetividad entregada a su autonomía, la ley opone lo abstracto -y por abstracto ha de entenderse sobre todo lo inmediato- como separado y universal. Frente a la concreta y compleja relación del hijo al padre la ley opone la abstracción del respeto como propia de todo hijo y contraria, por tanto, a todo hijo; al presuponer la oposición del individuo a su propio sentimiento -la ley se apoya en la irreverencia del hijo y sin ella no es- convierte ambas actitudes en algo fáctico y mensurable, lo que equivale a decir que convierte a la abstracción del hijo en algo juzgable. Al ser la propia oposición interior del individuo algo sobre lo cual puede ejercitarse el juicio de valor, se convierte éste en un ente objetivo, y, en cuanto tal, en un ente susceptible de coacción externa. Al serle aplicado el castigo, el hijo rebelde descubre que su ánimo ante la autoridad no era propiamente suyo -su acto obtiene la configuración que actualmente posee en virtud de un precepto anterior- y que, sin embargo, mueve homogéneamente a la comunidad contra él. El castigo demuestra así la culpabilidad de todos y descarga la angustia objetiva del reo, pues en tanto en cuanto castigo objetivo por una conducta objetiva demuestra el encadenamiento causal de la autoridad del padre y la rebeldía del hijo en todos los individuos ^{para} salvo el propiamente exterminado por la ley, que en su crimen alcanza el estatuto de la subjetividad pura en la objetividad del precepto (34). La moralidad de la ley, al afirmar como objetivo el delito potencial de todos sólo libera al culpable en acto, porque la ordalia de la vida en una comunidad rigurosamente patriarcal presupone el delito y sólo excluye de su realización efectiva al cobarde, a aquel que custodia en su imaginación aquello que otro convierte en actividad. La desconfianza de la ley hacia todo lo singular acusa al que cumple el precepto de infidelidad en cuanto tal, en un ente susceptible de coacción externa. Al serle aplicado el castigo, el hijo rebelde descubre que su ánimo ante la autoridad no era propiamente suyo -su acto obtiene la configuración que actualmente posee en virtud de un precepto anterior- y que, sin embargo, mueve homó-

dad hacia sí mismo y prefigura en él una inevitable atracción con respecto al transgresor real. Como, a su vez, el criminal recupera desde lo más profundo el honor recibiendo como castigo la materialización de la mala conciencia de la comunidad, la dialéctica de la ley se constituye como una tensión interna por medio de la cual cada hombre quiere pero teme ser el que es. De ahí que cuanto mayor sea la severidad con que un individuo pretenda servir el precepto, más culpable habrá de sentirse, e incluso se acusará de crímenes que para la mayoría son inocencia, porque el honesto servicio de la ley llama a la culpabilidad constante que se redime como subjetividad aniquilada; los profetas y los justos de Israel -más tarde los santos- demuestran que la ecuación de la ley no se encierra en una fórmula simple de rectitud donde se aparta toda transgresión, sino que la más profunda rectitud implica la conciencia de una constante transgresión, y que sólo la indiferencia hacia la ley asegura su pacífico cumplimiento. Pero la indiferencia hacia la ley olvida necesariamente su naturaleza de donación, y, en consecuencia, su bondad misma. La ley es un llamamiento universal a la culpabilidad, pero afecta sólo a aquel que descubre su esencial desconfianza por lo singular y no se detiene en ella sino que, buscando el reconocimiento universal de su propia subjetividad, viola la norma y la suprime como algo exterior. La desconfianza de la ley se despliega como irrevocabilidad de los actos humanos, como fidelidad de lo abstranto y objetivo de la conducta al todo de ella misma, pero ni la irrevocabilidad ni la desconfianza que la presupone son una consecuencia inmediata del deseo del hombre mismo, único sujeto de la ley, sino que se presentan como estados de ánimo de un otro, de Yahvéh. Al manifestarse todo el proceso de la hipócrita obediencia y de la transgresión audaz como servicio a una voluntad infinitamente ajena, la victoria del universal objetivo sobre lo subjetivo singular aparece como puro temor de Dios. Pero no en el criminal, que ha obedecido la condena del hombre singular contenida en el pre-

cepto y la ha superado (de ahí que sea imperativa su muerte o el fin de la ley), sino en la masa de los obedientes. Esta angustia ante la nada de lo singular sometida al anatema de Yahvéh es el sentimiento de la ley y la moralidad de la conciencia mosaica. Carente de amor, el judaísmo es, sin embargo, capaz de lo sublime en alto grado, y puede expresar el honor de la esclavitud en toda su realidad:

el temor del Señor como un paraíso de bendición protege él más que toda gloria (Eclesiástico, 40.27).

Sólo la personalización de la ley, la conciencia de la ley como un otro, suministra alivio a los sujetos acusados por su desconfianza. El principio de indeterminación de la norma se cumple en la indicación del sujeto absoluto como su origen. Al no sentirse el individuo ante la ley ~~frente a~~ algo que su propio espíritu considera recto, al desplazar la ley que rige su actividad a la actividad de un otro, el placer puede desplazarse hasta el dolor y el miedo transformarse en la verdadera bendición. Pero en su ansia de ser consumida en el sacrificio ante la autoridad absoluta, la conciencia no sólo prescinde de la libertad sino también de la moralidad misma, porque el servicio de la ley como santo temor al castigo y nada más oculta necesariamente la justicia de la norma y añade al misterio de su donación el misterio de su letra misma. En el temor de Dios, lo temido es indiferente. Puesto que el cumplimiento de la ley es lo único que incumbe al individuo, siendo su promulgación y sanción obra de un otro, y puesto que tal cumplimiento se hace depender de una disciplina que aniquila lo singular sin superarlo y no de una inclinación natural del hombre a conocer y actuar lo justo, lo más ajeno a Israel es la idea de la equidad. La moderación de la ley -el reconocimiento de la verdad que dice summum ius, summa iniuria- no existe para la conciencia del Antiguo Testamento, porque la norma evita en todo momento reflejarse en sí misma

y contemplar su más allá, y porque su trascendencia -la ley consciente de sí corrigiendo su propia acción- sería una superación de la propia autoridad exterior y, en tal medida, una superación del reino de Yahvéh. Pero sería equivocado deducir de todo ello que la ley mosaica es llanamente injusta, porque la ausencia de equidad -el desprecio por todo lo que no ha alcanzado el estado del universal negativo- alcanza su profundo sentido en la inexistencia de perdón y de premio alguno que no sea el mismo temor de Dios. La grandeza del esclavo judío arranca de que no pretende en su servicio de la ley otra cosa que coartar la vida natural, de que no cree en otra vida ni la pide para poder mirar así compasivamente su existencia anterior como mero preámbulo. La ley absoluta, cruel e inequitativa, la ley que maldice al hombre, demuestra el profundo vínculo que une al judío con la vida, vínculo que aparece como un básico impulso hacia la destrucción de sí mismo. En la medida en que esta destrucción no afecta al propio ser del judío sino a su existencia empírica -el ser del judío es siempre idéntico: Yahvéh-, a su desear lo inmediato y recurrir a la clemencia de los ídolos y los otros pueblos, la mortificación que se otorga como ley puede muy bien llamarla sabiduría, porque no desea salir de la vida sino negar la vida, y no pretende resurrección sino terror y servicio ante aquél que considera su verdadera imagen. En la religión de la ley el judío expresa ante todo una obstinada oposición al momento de lo real que le incumbe llenar con la existencia, y la fuerza de esta oposición se manifiesta como ausencia de fe en la inmortalidad; lo esencial de la idea religiosa de inmortalidad es un sentimiento de estar conforme con lo presente y no exigir más del aquí ahora que se posee un allá, pero el judío en su orgullosa servidumbre se niega a la precariedad de la existencia empírica en el modo de posibilidad de otra existencia, pues su oposición adopta la forma de un sacrificio puro que nada reclama a cambio sino la certeza de su propia transformación. En la ciega obediencia de la

ley, Israel busca una y otra vez lo mismo: ser fiel a una figura de sí que considera idéntica al espíritu absoluto; si la ley que sirve fuese propia, en el sentido de emanar de sí mismo y del sí mismo que tiene ante los ojos constantemente, la identificación con Yahvéh, del cual se pretende imagen y semejanza, sería imposible, porque el sí mismo del que inmediatamente dispone es el terror no mediado a los elementos naturales y a los otros pueblos. Para ser esta conciencia la otra conciencia es preciso vivir tal ajenidad prescindiendo de todo pensamiento y de toda inclinación al amor y la belleza; para ser el otro ~~de~~ ^{de} uno mismo el camino es sólo el poder de este otro idéntico al sí mismo, y en la esclavitud el judío se acerca a su verdadero ser, que no es sino esa alteridad a la cual se asemeja la conciencia en cuanto tal. Sirviendo a la ley pone en marcha su propia voluntad de reconocimiento en la cual su ser aparece como otro y el otro aparece como su ser. Siendo el otro absoluto aquél que redacta la ley y siendo su temor el fundamento de la obediencia, Israel hace suya en el precepto la pura negatividad y prescinde de lo positivo en él; el orden que instaure la ley carece de valor, porque la ley mosaica funde lo jurídico puro y lo moral, lo público y lo privado, y permanece como esencia de la norma el desorden absoluto de una voluntad que quiere ser perseguida para alcanzar su verdad. La ley no es económica utilidad para Israel sino disciplina del espíritu consciente de su propia lejanía, espíritu que, sin embargo, dispone de una certeza absoluta capaz de emanciparlo:

El temor de Yahvéh es el principio de la ciencia;
los necios desprecian la sabiduría y la instrucción. (Proverbios, 17)

La moralidad de la ley es lo más alejado de un derecho racional y una norma bella. La moralidad de la ley es la verdad de un momento de la conciencia, donde ésta alcanza la certeza de sí sólo por medio de la más rigurosa esclavitud. "La conciencia de sí es en-sí y para sí cuando y en la medida en que es en-sí y para-sí para otra conciencia" (35). Lo que

Israel vive es el paradigma de la educación misma del hombre, que exige un amo absoluto para establecerse en cuanto tal. En la ausencia de inquietud por la equidad de la norma que domina su vida la conciencia monoteísta se pone a prueba captando la ley de la ley, prohibiéndose conjuntamente las ideas de justicia y premio como imperfecto servicio del precepto. El temor de Yahvéh es el principio de la ciencia porque es el temor total que la conciencia se entrega como ley absoluta a inmitigada y, en esa medida, el más profundo aprendizaje de lo negativo. La conciencia judía sólo sabe una cosa, pero la sabe con absoluta certeza: la obediencia emancipa cuando ningún velo la oculta, cuando no es mediada por recompensa alguna, cuando es pura servidumbre a un otro exterior, porque entonces aparece como aquello que verdaderamente es, como pura lucha por el reconocimiento que comienza poniendo al amo fuera de sí y temple su ánimo en este extrañamiento. Diciendo que el temor de Yahvéh es el principio de la ciencia los Proverbios aluden en realidad a la génesis misma del ateísmo más profundo, que no se limita a apartar de sí lo divino sino que se sabe resultado de la más radical esclavitud a un Dios. No huyendo de la verdad según la cual la conciencia lo es siempre para otra conciencia, la regla mosaica habrá de desplegarse inevitablemente en la frase categórica del Mesías: "Yo os declaro que a partir de ahora veréis al hijo del hombre sentado a la diestra del poder" (Mateo, 26.64). Pero antes de entrar en la exposición del reino de Cristo es preciso hacer alusión al sentimiento del amor en el Antiguo Testamento (36).

D) La ausencia del amor.

Lo que falta, el vacío en el reino de Yahvéh, es el amor, la unidad de las diferencias que no procede, como la ley, a través de la aniquilación de lo singular en aras del universal abstracto. El amor, momento previo y posterior a la ley, ley cumplida sin coacción ni lucha, es la vida de la relación que sustituye al separado discurrir de sus extremos. Pero difícilmente podía conocer el amor, siquiera la forma más abyecta de este sentimiento, la clemencia, aquél pueblo que aprendía el puro servicio de la autoridad exterior, que se educaba en la ley como absoluto ético. El pueblo judío se había propuesto vivir como si su conciencia fuese en todo caso la de otro, como si su conciencia verdadera estuviese en la conciencia del poder puro de Yahvéh que él mismo se representaba como imagen y semejanza absolutamente lejana de sí mismo. Siendo el mundo sólo un vasto objeto rechazado como origen de la corrupción de lo inmediato, siendo lo divino únicamente la energía de la autoridad en su automovimiento, el judío huía en extrañeza ante el amor, donde lo verdadero es aquello que se cumple sin lucha.

La ausencia de la madre divina es una y la misma con la falta de amor hacia la tierra; aparece ésta como habitación desnuda y carente de cualquier cobijo duradero, pasivamente surgida y pasivamente mantenida en la existencia, ^{a manera de} ~~un~~ mero objeto que no puede ser llamado, como entre los griegos, Gea, madre-tierra. Ningún refugio materno ampara al pueblo judío de la soberanía de Yahvéh, del patriarcalismo riguroso que establece un estado de inseguridad permanente y una sed tan insaciable como insatisfecha de amor. La alianza de los patriarcas con el Dios único excluye lo que hay de inmediata copertenencia del hombre y su entorno, y, falta de esta ternura de la naturaleza, la existencia del judío sólo puede ofrecerse a otro como nomadismo y orfandad, sin que siquiera esté en su mano tomar

conciencia de ello. La tierra se ha hecho inhóspita y el individuo debe llevar su hostilidad como reconocimiento de lo espiritual, haciendo de la supresión de la madre tierra un abandono -el Diluvio- y sirviéndose de éste para construir un corazón duro e insensible hacia lo positivo.

La conciencia judía carece del mundo como lugar del cumplimiento; posee el medio como castigo y tiene el cumplimiento como un eterno futuro infinitamente lejano de la vida natural. Sólo conoce la sumisión y el orgullo. Sin embargo, la historia de Israel contiene una y otra vez el rechazo de su propio sentido en la búsqueda de una divinidad de la tierra y de una tierra inmediatamente gratificante. La tensión provocada por la personalización de la ley llama al crimen de la personalización del amor. Cuando Yahvéh exige del pueblo judío el sometimiento al universal abstracto se pone también el culto a Astarté, diosa del amor y la fecundidad. Si bien respecto de los otros dioses la actitud del fiel es el desprecio, el "te prostituyen" de Deuteronomio, ante la divinidad cananea de la abundancia y el amor lo que se impone es la violencia pura del que tiene miedo de sí mismo: "Destruiréis sus altares, destrozareis sus estelas y romperéis sus cijos", se dice en Exodo (34.13), porque la tentación de la conciencia no es en el Antiguo Testamento la imagen de lo demoníaco sino la representación del amor y la fertilidad infinita de la tierra (37). El monoteísmo se defiende de su propia orfandad destruyendo materialmente el culto de las divinidades de la belleza y el placer, pero su sentimiento es una nostalgia inaudita que se expresa como abominación total de la vida que impone:

Maldito el día en que nací.

El día que me dió la luz mi madre no sea bendito.

Maldito aquél que felicitó a mi padre diciendo:

"te ha nacido un hijo varón", y le llenó de alegría.

¡Oh que no me haya hecho Yahvéh morir en el vientre
y hubiese sido mi madre mi sepultura,

con seno preñado eternamente!

(Jeremías, 20.14-17)

La verdad de los libros sapienciales de la Biblia es la conciencia de una injusticia que ni siquiera encuentra palabras y se expresa en el rechazo puro y simple de la existencia. Falto de todo cobijo en su moralidad de la ley, ausente todo lo maternal, el judío busca la aniquilación perfecta, pero esta nada que reclama es en realidad una permanencia en el vientre que lo engendró, un mantenimiento del vínculo que le une a la tierra y a la madre:

¿Por qué no morí cuando salí del seno,
o no expiré al salir del vientre?
¿Por qué me acogieron dos rodillas?
¿Por qué dos pechos para que mamara?
¿Por qué no fui un aborto oculto
como los niños que no vieron la luz?

.

¿Por qué dar luz a un desdichado,
la vida a los que tienen amargada el alma,
a un hombre cuyo camino está cerrado,
y a quien Dios por todas partes cerca?

(Job, 31.26)

La hipóstasis patriarcalista del Antiguo Testamento implica una monstruosa fertilidad exclusiva de Yahvéh que, en cuanto necesaria creación a partir del caos, emparenta una y otra vez el hombre a su origen de polvo y barro. La creación que relata el Génesis hace del humano un ser sin historia, que surge en virtud de una donación graciosa. Al procrear, el judío no repite al acto del Dios que le dió vida, no obra a su imagen y semejanza, porque Yahvéh creó solo, excluyéndose de todo contacto, y el hombre debe hacerse impuro cada vez que cumple la orden de multiplicación: "cuanto una mujer haya practicado maritalmente coito con un hombre, deberán ambos lavarse con agua y será impuros hasta la noche" (Levítico, 15.18). La creación que parte de la nada o del caos, puramente gratuita, es la única que prescinde del amor, porque no implica una reconciliación sino una escisión; gratuita la creación del hombre, inútil también su vida, en cuyo pasado sólo se inscribe la decisión unilateral del poder, donde la his-

toria de la especie se sustituye por la voluntad de un otro y el acuerdo de los amantes por un acto de la inteligencia divina (38). En el amor la creación de un nuevo ser o diferencia presupone a la vez la separación y unión de las diferencias en los amantes, una escisión que se une y una unión que se escinde en el nuevo ser. El niño es tanto aquello que se separa, que fluye desde el ser de los padres hasta su ser propio, como la unión

_____ de éstos, los padres mismos en tanto que unidad absoluta. En el amor, afirma Hegel, "lo amado no se opone a nosotros, forma un ser único e igual a nosotros; no hacemos sino vernos en él y, sin embargo, no se identifica entonces con nosotros mismos" (39); pero la relación de Yahvéh al hombre es del todo opuesta a aquella infinitud del amor que mantiene lo diverso sin oposición, porque sobre ella se enfrentan inconciliablemente las ideas de la divinidad, el mundo y lo humano. Cuando la unión de los amantes a la que es fiel el nacimiento del nuevo ser es tenida por impureza en todo similar a la enfermedad contagiosa, queda corrompida incluso la posibilidad de la muerte, que no se presenta ya como un retorno a lo que acoge o como una vuelta a la paz de lo inorgánico, porque lo inorgánico, como sector de lo natural, se impone a la conciencia judía en la forma de algo que ninguna vinculación posee con su esencia, mero objeto frente al que sólo cabe el dominio o la subordinación. Si la tierra no es amada -y de este amor sólo da cuenta Israel en el delito supremo de adorar a Astarté- el retorno al polvo señalado en el Génesis se presenta como un mero accidente desprovisto de toda conexión con el hombre mismo. La relación dual del patriarca y su estirpe, de Dios y los hombres, excluye toda mediación de un tercer principio, de la tierra y la madre unida como fecundidad y protección, y sólo puede albergar el triunfo de la idea abstracta de autoridad, agotándose en una ley exterior a ambos enemigos, pues si alguien

duda de la profunda enemistad del hombre del Antiguo Testamento hacia su Dios conviene que lea despacio el libro de Job y los demás que forman la sabiduría de Israel. La conciencia de esta relación con la verdadera esencia del fiel, con Yahvéh, que es, sin embargo, hostil al fiel mismo, se manifiesta a manera de un hondo e incurable malestar, en forma de una herida irremediable, que no encuentra palabras bastantes para el desprecio de sí, cuya residencia es el individuo mismo y cuyo juez es para siempre un otro, aunque esta alteridad absoluta sea la única imagen real del hombre. Creado por Yahvéh a su semejanza el judío es, sin embargo, un huérfano que maldice la separación del seno materno, pero esta orfandad es en sí misma imposible y reconocerla es incurrir en idolatría. Porque el acto del Dios único aparece como algo incondicionado, porque es innecesaria la madre pero hay la madre, porque es innecesaria la tierra pero hay la tierra, se obliga el hombre a preguntar, como Job: "¿por qué dos pechos para que mamara?", y aunque palabras como éstas son blasfemia para una religión del amor y la belleza, para Israel son sabiduría. El judío, entregado a la pura lucha por el reconocimiento, a la voluntad de llegar a regirse sin duelo por la regla que tiene para sí el ser que lo creó a su imagen y semejanza, tiene todo aquello que no es inmediatamente poderío y servidumbre por un préstamo, por algo que posee la naturaleza de lo provisional y lo ajeno, y considera el amor a la madre y a la esposa, el respeto por la plenitud de la naturaleza, como peligrosos afectos referidos a lo accidental que violan la regla misma del préstamo. Abraham ~~prostituirá~~ a Sara, Isaac a Rebeca, ningún justo se ocupará de trabajar y embellecer la parcela de tierra que sus pies pisan; la penuria, la angustia, la esclavitud y la debilidad ante otros pueblos, el rencor hacia los otros hombres, el destierro inacabable, el miedo, la obediencia, tales son los valores de Israel, aquellos a partir de los cuales el siervo de Dios se formula la precariedad de todo lo inmediato: "Yahvéh dió, Yahvéh quitó" (Job, 1.21).

Pero puesto que la resignación no es absoluta, puesto que algo hay en la conciencia judía que no se aviene a la pura lucha por el reconocimiento de otra conciencia a través de la más absoluta servidumbre, Israel conserva como pura tentación la verdad contraria a la propia, que contiene la imagen del amor y a su lado la posibilidad de la muerte como poderío superior al de Dios mismo, como emancipación absoluta. Pero esta verdad sólo lo puede decirle aquel ser que directamente relacionado con la imagen perdida de la madre, constituye un aliado de Satán, el fiscal celestial del Antiguo Testamento; la mujer de Job dice el otro lado de la resignación del justo, la energía oculta que mantiene al justo en lo que él mismo es: "¿Perseveras todavía en tu entereza? ¡Maldice a Dios y muérete!" (Job, 2.9)

De cierto que Job, estando en posesión de la suprema posibilidad de darse muerte como ente absolutamente negativo, negaría al propio Yahvéh (40) afirmando su ser total capaz para la muerte en cuanto poder último y más radical, pero la conciencia judía es fiel a su propio despliegue y se aferra a la idea del préstamo de la vida. Su verdad es la vanidad de las cosas humanas, la fragilidad del hombre mismo que refleja inigualablemente el Eclesiastés, y en el orgullo y sólo por el orgullo se mantiene obstinadamente como conciencia servil pura. Que Dios aniquile al hombre, que lo empobrezca, que mate sus rebaños y sacrifique a sus hijos, ésa, parece decir el judío, es la debilidad de Yahvéh, no la del justo. Que exija un tanto por ciento de lo sembrado y reclame como suyo a todo primogénito, que se deje ganar por la cólera, todo ello protege al fiel y subordina a Yahvéh. El fiel del Antiguo Testamento quiere su nada, busca ser barrido por la autoridad absoluta que llena su mente. En la conciencia de Job está tanto la nostalgia de una madre perdida, de un seno cálido abandonado, como el desprecio por tal nostalgia, tanto la maldición de Yahvéh como su servicio, pero la maldición del sujeto divino habría de

otorgar a sus actos un sentido que no merecen y el acatamiento contiene la debilidad de Yahvéh y la fuerza del justo; aquél aparece como tentado por un otro, éste como fiel a sí mismo.

Ausente el amor en la desnuda lucha por la fuerza, Israel vive religiosamente la aniquilación de lo humano. Hegel describe el espíritu de la ley mosaica en su abstracta negatividad:

Era necesario recordar la nada del hombre y la insignificancia de una existencia obtenida por donación a propósito de cada gozo, de cada actividad humana. Como signo del derecho de propiedad divino y a título de cuota, debía entregarse a Dios un diezmo por cada producto del suelo. Todo primogénito le pertenecía y podía ser sacrificado. El cuerpo humano, que sólo había sido prestado a los judíos y no les pertenecía verdaderamente debía mantenerse limpio, al igual que el servidor debe mantener limpia la librea que su amo le proporciona (41).

Pero en esta negación de sí el judío prepara el reino del amor. Yahvéh no necesitó otro espíritu amante para crear al hombre; le bastó con el caos o el polvo, a él que sobrevolaba las aguas y era ajeno a ellas, pero para el advenimiento del Cristo fué necesaria María. La presencia de María es el anuncio infalible de una conciliación, porque es la presencia de Astarté que ya no humilla y ha quedado reducida a su función maternal. Pero tal acuerdo sólo podía fundamentarse en una aproximación de los extremos absolutos de la subjetividad y lo natural, acercamiento que cobra sentido en una religión del amor o, por decirlo más exactamente, en un amor convertido en religión. - Esta reconciliación no podrá ya ser obra de un patriarca, ni tampoco de una nación, sino que incumbe al hijo del hombre, unidad autorreflejada de todas las diferencias humanas, que en cuanto heredero del desgarramiento de Job viene a predicar la mansedumbre de aquél que ya no es huérfano. Cuando la mujer María ha sido fecundada en y para este ser, el reino de Yahvéh ha terminado. Yahvéh se ha unido con la naturaleza y de esta unión surge una nueva di-

ferencia que representa la unidad de lo ideal y lo material desplegando su ser en la historia, un Dios humano y un hombre divino: a esto se alude diciendo que la palabra se hizo carne. El individuo que contempla el despliegue inexorable de lo natural y lo espiritual como totalidades aisladas y contradictorias pasa a ser cuerpo de la divinidad y divinidad del cuerpo, alcanza el estatuto de Hombre. Si la Idea inicial, el Yahvéh uno, se pagó al alto precio del desgarramiento, del odio a la tierra y de la lejanía de la esencia, puesta eternamente en la voluntad de un otro, el devenir de esta Idea será en el segundo de sus momentos la negación enriquecida del primero. Persiste lo divino como esperanza de la condición humana, como aquello que arranca al sujeto de la dimensión meramente biológica y lo establece para sí mismo como hombre, pero ya no es la autoridad pura que ordena desde arriba, sino el hijo ejemplar de los siervos -los hombres mismos en cuanto unidad de los hijos-, el universal histórico que ha aprendido a amar sin rehuir la ley ^Ycuya misión es suprimir la tortura del extrañamiento. Las promesas de Yahvéh a los patriarcas van a ser exigidas todas y en el mismo instante, como se reclama la herencia de aquél que ha dejado de ser por sus legítimos herederos; en tal medida, el Cristo es, más bien que el hijo o sucesor del hombre, el hombre mismo como tal hijo o sucesor.

CAPITULO QUINTO

La Moralidad del Amor

Por eso os digo: No andéis preocupados por vuestra vida, qué comeréis, ni por vuestro cuerpo, con qué os vestiréis. ¿No vale más la vida que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? (...). No os preocupéis del mañana: el mañana se preocupará de sí mismo. Cada día tiene bastante con su inquietud.
Mateo, 6,25-34.

A) El Mesías del Antiguo Testamento.

a) El Justo y la coseidad.

En la pura esclavitud ante Yahvéh, la conciencia judía alumbra lenta y dolorosamente la idea de su emancipación. El presentimiento del fin de la penuria necesita recorrer un largo camino hasta manifestarse como esperanza del Mesías. Tal figura es resultado del trabajo de acatar la ley como absoluto ético. Siglos de obediencia y servicio maduran en la forma de una figura que ya no sobrevuela la tierra sino que aparece como unidad total de la universalidad divina inmutable y la singularidad cambiante del hombre. Pero esta figura de la conciencia tiene tras de sí el río de generaciones que forman los justos de Israel, y de ellos depende como depende la negación de la afirmación. El paradigma del justo judío es la unión en un solo individuo de los extremos infinitamente contradictorios de la autonomía y la coseidad. El justo es autónomo en cuanto que elige por sí solo la existencia religiosa y acata como libertad la servidumbre ante el Señor que determina; en este sentido, el temeroso de Dios que cumple su ley es aquél que libremente eligió lo necesario. Pero el justo es también una cosa, algo privado del principio de su propio movimiento, un objeto de naturaleza especial ante el sujeto absoluto, porque a su esencia pertenece la conexión con lo natural inmediato; el justo se presenta investido de los atributos de lo material, expuesto al tiempo y capaz de corromperse como cualquier otro representante de la vida animal. Sin embargo, la coseidad del justo no radica verdaderamente en su ser sensible sino en la actitud que mantiene con respecto a aquello que lo sintetiza como provisional encarnación de la ley. La coseidad del justo judío es la relación misma que le une a su "justicia", porque para él la virtud que busca se opone en su interior como conflicto del ser y el deber, pero sólo en la abstracta solución de la victoria del segundo. Justo es el que

se ha vencido y, en cuanto tal, aquél que goza del favor de Yahvéh. A pesar de ello, el acto de derrotarse o vencerse -es indiferente contemplar el proceso desde un lado o desde otro- no tiene tanto el carácter de un progreso concreto de su espíritu como el de un reconocimiento exterior de su condición. La conciencia infeliz del fiel, escindida en dos realidades inconciliables, descubre en esta figura el primer apaciguamiento, pues el justo manifiesta en máximo grado la virtualidad de una existencia espiritual en la tierra. Pero para alcanzar este estadio ha sido y es necesaria una lucha cuyo desenlace condiciona lo justo del justo. De haber triunfado la rebeldía ante el mandato divino o la indiferencia hacia él, de haber sido más fuerte el pretendido ser al que se opone el pretendido deber, una nueva realidad se habría producido, dotada de la misma abstracta independencia con respecto al individuo que en el caso de la "justicia"; se dirá de este hombre que es impío o pecador porque ha olvidado el deber, perdiendo así la consideración de Yahvéh. Pero justo y pecador, polos opuestos de una misma tensión, no son inmediatamente sino un estado que excede en todo caso la existencia empírica singular; son la virtud o el crimen, pero no nadie en concreto, sino más bien un juicio de valor que se sobreañade a cualquier imagen de sí mismos. Como cuando alguien es considerado buen creyente o temeroso de Dios y aparece en la conciencia tal individuo a manera de ejemplo de una posible relación con lo divino sin que sea preciso decir de él más que su virtud, así sucede con el depositario de la condición de justo. Quien cumple la ley y quien la viola deja de ser al instante el que era y pasa a existir como relación pura a un precepto; es la ley ahora, transgredida o guardada, la que dice del hombre su quién aunque su respuesta sea maniquea y contenga sólo los extremos de justo y pecador.

El individuo se define entonces partiendo de la norma, pero porque no es él la norma todavía ni, menos aún, su promulgador, se define con

respecto a otra cosa y, más exactamente, en términos de conexión con otra cosa. Pero en la medida en que es puesto como pura relación a lo que no es él mismo, a la ley y a su juez, él mismo se excluye de sí mismo como siendo aún otra cosa que no es ni la norma ni su relación a ella. Esta otra cosa es la objetividad en general. La conexión ~~de~~ la ley en cuanto definición del hombre reconoce como fondo o base de su actuar una coseidad fundamental. Si la conciencia judía se hubiese otorgado el estatuto de la pura subjetividad y no el de la cosa, aquella total metamorfosis que el servicio o la transgresión de la ley suscita sería ella misma algo accidental, un momento pasajero en la historia del sujeto; el judío conocería quizá la virtud del buen obrar y el perjuicio inherente a los malos actos, pero no sería él mismo una conexión de obediencia -justo- o de destrucción -pecador- respecto de una ley extraña a su propio yo. Ser él mismo por su relación a otra cosa que, a su vez, representa la conciencia de otro, ser en su relación a la ley de Yahvéh, es no existir como sujeto sino sólo como materia de un juicio ajeno a aquello sobre lo cual se atribuye. La verdad de la conciencia judía es la oposición inconciliable del pecado y la virtud; pero al no ser esta verdad para la conciencia del justo o pecador sino como disposición legal emanada de un otro absoluto, la verdad de la conciencia es la transformación del sí mismo por el pecado o la virtud, transformación que, sin embargo, es objetiva, como cuando la nube ~~se~~ ^{deviene} lluvia, y, por tanto, incompatible con su propia conciencia. El justo es una cosa porque aparece siempre transformado por otro, y aunque el status de valor moral petrificado que recibe es ante todo suyo -como fiel que es a su sí mismo o "justicia" establecido por la norma del otro- lo único que se excluye de él por necesidad es la conciencia de lo que en sí mismo y para sí mismo es. Justo y pecador poseen todo aquello que constituye al sujeto salvo la conciencia de sí, porque la conciencia de sí sería la representación de un algo objetivo como la subjetividad

misma, sería concebir el valor que desde otro le es atribuido al justo como principio de su automovimiento. Justo y pecador son la experiencia de una relación inequívoca ante la ley, pero suprimiendo toda ambigüedad en esta relación el judío no hace sino desplazar la duda al interior de sí mismo; se presenta como una autonomía que escoge a modo de norma el contenido de otra conciencia sin que esta operación de absoluto extrañamiento aparezca en cuanto tal, de manera que buscando el espíritu se descubre como emoción carente de palabras y carismático poder de una obediencia. Si la duda premonoteísta se centraba en torno a la posibilidad de una norma universal para el obrar, el judaísmo ancla esta duda en la subjetividad del hombre, en su separación del mundo de las cosas que están a la mano y sirven como utensilios. El justo representa una libertad, al igual que el pecador, pero no una libertad que se refleja en sí misma, una libertad en él y para él, sino una libertad para otro; pero para él lo que es la libertad que en cuanto tal juzga el otro no puede aparecer como tal sino como pura cosa reglada o condicionada. Esta condición es inmediatamente un sentimiento de temor en el justo y de vanidad en el pecador, y, sin embargo, no surge en forma de emoción ante el sí mismo del individuo sino ante la conciencia del otro, es decir, ante la ley, de tal manera que pone su dinamismo en lo exterior.

Sólo presentándose públicamente como puro objeto, como "enviado" o "iluminado", es posible alcanzar el estatuto del justo, porque es propiamente nadie, la pura calificación que se origina en una norma de cuya permanencia dan cuenta los objetos de la misma. Los justos de Israel son este pueblo como cosa cuidada y respetada, antes que se definen como condición de otra condición, el favor de Yahvéh, a la que se atribuye la solidez y la permanencia. Los justos son "personas" porque el culto exige el ejemplo y el conductor tangible y nombrable, pero sólo personas en el mo-

do en que entiende este término el derecho; el justo es un objeto legal que a estos efectos aparece como sujeto de derechos y obligaciones, y nada más. Posee como persona capacidad de obrar, pero este obrar sólo encuentra su verdad en el acuerdo con una ley ajena que reenvía a una voluntad exterior; el justo es, pues, la capacidad de obrar de la ley, no de él mismo, lo singular en la norma. En efecto, el Pentateuco, que los judíos llaman Torá o ley, es la historia del progresivo despliegue o revelación del derecho divino, cuyas diferentes etapas se concentran en arquetipos patriarcales, desde Noé a Moisés, los cuales se limitan a representar los momentos de la norma. Sin reglamentación ajena y superior a lo reglamentado no hay justos ni tampoco pecadores por más que el individuo actúe en uno u otro sentido, pero cuanto más rigurosa sea la ley más constituyente será. Producto puro del precepto, el justo es sólo la norma que alcanza lo singular y se ofrece a la percepción de los otros, código cumplido, materia regulada. Con él, la ecuación jurídica que entiende la ley por ley de los hombres pasa a considerar al hombre como hombre de la ley, como individuo cuya génesis se encuentra en la norma. La vis generandi es la ley, la vis generata el hombre. De este modo, el justo repite el mito bíblico de la creación a través de su propia naturaleza, porque si el hombre era en el mito polvo informe que se hizo humano con el soplo de Yahvéh, el justo es una mera cosa que por medio de su relación con la ley ha devenido realidad espiritual; pero al igual que la representación del origen como creación de Adán humilla a la conciencia remitiéndola a una aparición gratuita que no proviene de la unión sino de la escisión de lo natural y lo espiritual, lo mismo sucede con la existencia del justo, donde el hombre aparece como objeto mágicamente transfigurado por el servicio de una ley ajena a él mismo. En la suprema unidad moral de su condición, el justo es sólo un término que gana a su ser a través de la existencia de ~~un~~ contrario, del pecador, que vive literalmente de él y que se siente otro

con respecto de otro. Para sí mismo, el justo es sólo la cosa donde se despliega la voluntad de un Dios.

Y, sin embargo, justo y pecador están más cerca del hombre total que el pagano. Siendo fieles a un poder que no conocen están más cerca de sí mismos, porque su extrañamiento es lo esencialmente recuperable. El comentario del ateísmo trivial diría que la alienación del justo -y, por cierto, la del pecador- derivan de situarse el sujeto como emanación de su propia emanación, como fenómeno o aparición de su propia realidad, pero el concepto de la alienación es obra de la alienación misma aceptada como pura esencia de la vida. Buscando la propia verdad en la conciencia del otro absoluto, el sujeto no ha hecho sino adquirir la plasticidad de lo que puede ponerse como objeto abriéndose a su posibilidad más penosa, porque el extrañamiento es la etapa de máxima expansión de lo espiritual. Cuanto más asimila su ser a la coseidad y representa lo subjetivo y lo supremo en aquello que no es ella misma, tanto más prepara la conciencia la superación de tal coseidad y de lo divino separado de sí. El dolor de esta conciencia es educación y su sacrificio ironía, pues el judío, aniquilándose en la esclavitud ante Yahvéh, consume la operación a partir de la cual surge lo divino. No es accidental que el judaísmo sea la única religión donde la miseria inaudita del que reniega de su propio nacimiento se transformó en la presencia del Verbo encarnado y donde el universo moral de los comienzos fué radicalmente negado. En el Dios cruel e innombrable de Abraham y Moisés, en la figura invisible e infinita por decreto, existe ya el sentido del universal humano que predica el amor y posee la forma divina sin codicia (42), porque la conciencia de la servidumbre y de la férrea moralidad de la ley contiene desde su misma posición rigurosa la conciencia de la emancipación absoluta, y el estado de suprema escisión custodia el sentimiento de lo unido. Pero la historia de Israel recorre

despacio su propio sentido; será primero el Siervo del profeta Isaías, después la Esposa de Ezequiel, luego el Hijo del hombre presentado por Daniel, más tarde el Redentor de Juan Bautista y sólo al término de este proceso el hijo de Yahvéh y María.

b) El siervo de Isaías y la rebeldía de Israel.

El mesianismo de los profetas judíos representa el primer ataque frontal a la posición de lo absoluto como ley: el castigo no es la última palabra de Dios, ~~porque~~ habrá de cesar. Sin embargo, el vínculo que une la regla mosaica a su ejecutor o juez no es casual ni arbitrario, sino que ha llegado a convertirse en la esencia misma de tal ley y de tal juez. Que la punición tendrá fin significa que el juez inflexible abandonará también su lugar y se verá sustituido o transformado en un otro. Acerca de la naturaleza del cambio y de su interior necesidad nada se dice, pero el profeta judío anuncia la alteración del vínculo de Israel con Yahvéh en términos de un siervo cuya humillación supera la desventura de la conciencia religiosa. El fin de la era de castigo y extrañamiento arranca, no obstante, del servicio mismo a tal castigo y extrañamiento; la esclavitud sólo tiene por delante la consumación total de sí misma, pues el comienzo de la libertad se habrá cumplido en el siervo absolutamente servil y sólo en él (43). Cuando el profeta se dirige a su pueblo en la esperanza de un porvenir glorioso pone, por tanto, en boca de Yahvéh las palabras de un nuevo desprecio:

No temas, gusano de Jacob,
oruga de Israel: yo te ayudo (Isaías, 41.44)

Pero este desprecio no hiere a la conciencia porque ha aparecido la negativa positividad del martirio. Huir del desprecio de Yahvéh y de su crueldad por el meticuloso servicio de la ley no es el camino de la salva-

ción, pues sólo se salva el que ha sido maltratado y perseguido por su Dios y el que ha sido sacrificado brutalmente en su religiosidad. El discurso de Isaías no induce a error:

Fué oprimido y él se humilló
y no abrió la boca.
Como un cordero al degüello era llevado

.

Por las fatigas de su alma,
verá luz, se saciará.

.

Ya que indefenso se entregó a la muerte
y con los rebeldes fué contado. (Isaías, 53.7-12)

Pero no se alude aquí a un siervo que otorgará un perdón como el dispensado por Jesús, porque todo perdón se vincula a una gracia e Isaías no pensaba en la redención de los pecados sino sólo en el inexorable efecto emancipador que la injusta violencia de Yahvéh tiene para su fiel. El opresor, el verdugo, el que fatiga y el que mata es aquí el mismo Dios judío, pero en este ser sacrificado sin abrir la boca e indefenso, el hombre apaciguará su ser y verá la luz; la ^{on}deuda para con el espíritu se satisface en la forma de una consciente aniquilación. Cuando Yahvéh haya perseguido y exterminado a la estirpe de Jacob, cuando la haya enemistado con otros pueblos y con la misma tierra, cuando ya no reste sino una ^{ie}inde-
fensión amenazada de degüello, quedará entonces un Resto que tendrá su deuda saldada y poseerá como propio el espíritu de Yahvéh:

He aquí a mi siervo a quien yo sostengo,
mi elegido en quien se complace mi alma.
He puesto mi espíritu sobre él. (Isaías, 42.1)

El resto de Isaías son los supervivientes de la destrucción monoteísta, lo que queda del hombre que no teme adorar al Dios infinito y ser recompensado con el anonadamiento; comienza ya como tal difícil supervivencia el primer patriarca, Noé, y la historia de Israel es sólo la continui-

dad de un residuo que necesariamente Yahvéh mantiene para seguir siendo servido. El Resto es esa nada absoluta, ese total siervo, que permanece después de lavar el Dios del monoteísmo la "inmundicia" (Isaías, 4.4) de la vida, el resultado puro de la purificación que, en tanto en cuanto falta todavía, legítima la cólera de Yahvéh. De nuevo toca así la conciencia judía lo sublime, pues no quiere preservarse ni siquiera del mal que otro le causa y busca el dolor de ser sólo lo superviviente de sí misma. Los cuatro Cantos del Siervo de Yahvéh que cierran el libro profético de Isaías progresan en el riesgo mismo instaurado por la ley mosaica, y en ellos aparece el movimiento inevitable de la conciencia monoteísta que busca su liberación en la esclavitud y su dicha en ser inocentemente mortificada a manos de aquél que detenta la fuerza. En el discurso de Isaías una compleja realidad constituye la relación de Yahvéh y su fiel, donde a la fe en la servidumbre como absoluto que trasciende la ley misma se sigue una apropiación del espíritu divino en la cual el Dios único se siente amenazado por el Resto superviviente, que resurge como "elegido" (Isaías, 42.1). Este puro cadáver del hombre natural que "lleva el pecado de muchos" (Isaías, 53.12) lleva también, sin embargo, el poder del que se ha hecho invulnerable al castigo de Yahvéh, del que nada teme porque todo lo ha perdido y se encuentra en el lugar desde el que se reivindica la bendición total e incondicionada. El siervo impone la bendición donde se dice por Yahvéh: "he puesto mi espíritu sobre él", pero esta bendición la otorga el Dios único con amargura y recelo:

Recuerda esto, Jacob,
y que eres mi siervo, Israel.
¡Yo te he formado, tú eres mi siervo,
Israel, yo no te olvido!
He disipado como una nube tus rebeldías,
como un nublado tus pecados.
¡Vuélvete a mí, pues te he rescatado!

El movimiento del siervo que acata su condición y purifica su ser sin

pedir piedad aparece inevitablemente como rebeldía. El siervo que se asume hasta la destrucción es una amenaza, la amenaza absoluta, para el amo y no su seguridad:

Si se da a sí mismo en expiación,
lo que ~~plaza~~ a Yahvéh se cumplirá por su mano.

(Isaías, 53.10)

La esclavitud manumite a la conciencia colocándola en aquella posición desde la cual puede cumplir por sí misma lo que exige para sí misma, en aquella realización de un ideal que no necesita intervención protectora de otro; lo ajeno a la conciencia persiste, pero sólo como invitación al sacrificio y no como providencia. El siervo provoca con su expiación la providencia aniquilándola en su forma de algo independiente, porque "cumplirá por su mano" la voluntad del ser supremo y hará así del poder de éste algo superfluo. Sin embargo, esta actitud que se origina en el temor de Dios elevado a virtud suprema aparece inmediatamente como negación de la rigurosa obediencia a la ley, ya que en la expiación el siervo de ^{co}Isaías se coloca por encima de la antítesis anterior de crimen y castigo y pasa a vivir una punición aislada de la culpa que por sí sola otorga libertad. De ahí que en el discurso esperanzado del profeta aparezca un Dios que ante todo teme una ^{la}rendición de cuentas en el fin de la lucha del justo con el pecador:

Ay del que dice a su padre "¿Qué has engendrado?"
y a su madre: "¿qué has dado a ^{co}luz?"
¿Vais a interrogarme vosotros acerca de mis hijos
y a darme órdenes acerca de la obra de mis manos?

(Isaías, 45.10-11)

La sentencia de Deuteronomio que afirma "no pondréis a prueba a Yahvéh vuestro Dios" se convierte en la afirmación del Dios único que se acusa a sí misma: "no cederé a otro mi gloria" (Isaías, 48.11), y ésta, a su vez, en una lamentación que a duras penas conserva la dignidad del que habla:

"¿a quién me podréis asemejar o comparar?" (Isaías, 46.5). Yahvéh ha abandonado su formidable talante de creador del mundo y guardián de la ley en el mesianismo que inunda la conciencia judía, y si antes eran sus promesas una y otra vez renovadas la esperanza de Israel, es ahora este Dios el que desconfía de la confianza de su pueblo. El mesianismo amenaza la regla mosaica y en la rigurosa fidelidad al Señor de Abraham oculta una imagen de su fin posible. Pero esta posibilidad permanece aún escondida para la conciencia del justo y sólo surge en el discurso mismo de Yahvéh, que reclama la fe con el ánimo de aquél amenazado de perderla. Hay una contradicción manifiesta entre la esperanza mesiánica del fiel y la desconfianza de Yahvéh respecto del mismo; la palabra del Dios pide reconocimiento y expresa cólera: "Tened seso, rebeldes, recordad lo pasado desde antiguo, pues yo soy Dios y no hay ningún otro" (Isaías, 46.8), pero junto a la amenaza que apenas oculta el desamparo Yahvéh suplica y dice sólo:

¡Si volvieras, Israel!
¡Si a mí volvieras! (Jeremías, 4.1).

o) Las visiones de Ezequiel y Oseas.

El Dios de las profecías no es el mismo que habita la Torah o Pentateuco, es una divinidad herida por la esperanza que el profeta tiene en el futuro, un Dios humillado y, sin embargo, presto a la reconciliación. Su lenguaje es, sin recato alguno, el de un amante despreciado en Ezequiel -así recorre su propio movimiento el Dios "celoso" de Moisés- "que no se atreve a odiar, sino que, por una serie de castigos, trata de atraer a la infiel Jerusalem" (44).

Es la reiterada alusión de los profetas a un pacto conyugal entre Israel y Yahvéh (45), donde el pueblo elegido aparece como la esposa prostituida del Dios único (46): el fiel, carente de apoyo y refugio,

huérfano que maldice el acto de haber nacido, potencial adorador de Baal y Astarté en la desventura de su conciencia, se pone a sí mismo como mujer amada por Yahvéh pero infiel, y, en consecuencia, como objeto inmediatamente deseado por su Dios:

Así dice el Señor Yahvéh a Jerusalem: Tu origen y tu nacimiento proceden del país de Canaán. Tu padre era amorreo y tu madre hitita. Cuando naciste (...) quedaste expuesta en pleno campo, porque dabas repugnancia, el día en que viniste al mundo.

Yo pasé junto a ti y te vi agitándote en tu sangre. Y te dije, cuando estabas en tu sangre: "Vive y crece como la hierba de los campos". Y tú creciste, te desarrollaste y llegaste a la edad núbil. Se formaron tus senos, tu cabellera creció. Pero estabas completamente desnuda. Entonces pasé yo junto a ti y te vi. Era tu tiempo, el tiempo de los amores. Extendí sobre ti el borde de mi manto y cubrí tu desnudez; me comprometí con juramento, hice alianza contigo -oráculo del Señor Yahvéh- y tú fuiste mía. Te bañé en el agua, lavé la sangre que te cubría, te ungué con óleo. Te puse vestidos recamados, zapatos de cuero fino, una banda de lino fino y un manto de seda. Te adorné con joyas, puse brazaletes en tus muñecas y un collar a tu cuello. Puse un anillo en tu nariz, pendientes en tus orejas, y una espléndida diadema en tu cabeza. Brillabas así de oro y plata, vestida de lino fino, de seda y recamados. Flor de harina, miel y aceite era tu alimento. Te hiciste cada día más hermosa y llegaste al esplendor de una reina. Tu nombre se difundió entre las naciones, debido a tu belleza, que era perfecta, gracias al esplendor de que yo te había revestido -oráculo del Señor Yahvéh.

Y tú te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituirte, prodigaste tus excesos a todo transeúnte entregándote a él (...). Cuando te construías un prostíbulo a la cabecera de todo camino, cuando te hacías un alto en todas las plazas, no eras como la prostituta que va buscando su paga. La mujer adúltera, en lugar de su marido toma ajenos. A toda prostituta se le da un regalo, pero tú has dado tus regalos a todos tus amantes y les has comprado para que viniesen a ti de los alrededores y se prestasen a tus prostituciones.

Pues así dice el Señor Yahvéh: Yo haré contigo como has hecho tú, que menospreciaste el juramento, rompiendo la alianza. Pero yo me acordaré de la alianza que pacté contigo en los días de tu juventud y estableceré en tu favor una alianza eterna (Ezequiel, 16.1-61).

La mujer es nadie en el universo patriarcal, pero en este ser nadie, un mero objeto, como Sara o Rebeca, con cuya belleza se trafica, aparece la mujer como bien supremo, porque su estatuto objetivo implica la necesidad de competir con otros para alcanzar la propiedad de aquello que para sí nada vale pero que decide acerca de la riqueza y el poder del varón. Nunca

es más odiciada la mujer que en el reino de los patriarcas, porque el hombre no lucha con ella sino por ella, porque la mujer es la cuestión de la fuerza del hombre sobre los otros hombres y es por oposición a ellos como funda el individuo su estirpe, que constituye su único bien y su única inmortalidad. ^{Estableciéndose} como mujer en el discurso profético, Israel se entrega a la pura nada de lo que posee sólo el carácter de un objeto natural que debe ser lavado, vestido y mantenido por un otro, se entrega a la humillación suprema en el mundo patriarcal, pero se sitúa a la vez en la posición de destino puro del deseo de Yahvéh. Siendo la esposa de su Dios, Israel es tanto nada como la única esperanza de perpetuación de éste, le impone un combate incierto con los otros dioses y los otros pueblos (47), en una lucha mortal por algo que desprecia tanto como necesita. La ausencia del amor que padece Israel se convierte en amor desventurado, en celosía amarga e inacabable de Yahvéh, para el cual la esperanza se cifra en ser alguna vez reconocido como esposo único:

Y sucederá aquél día -oráculo de Yahvéh-
que tú me llamarás "Marido mío" (Oseas, 2.18)

Israel no sólo se degrada hasta aparecer como mujer, hasta renunciar a la propia virilidad, sino que aparece como prostituta; pero desprecia a aquél que por primera la poseyó y convirtió su ser neutro apenas nacido en el alma y el cuerpo femenino. Para la conciencia invertida de la religiosidad este ser la mujerzuela que humilla a todo un Dios es la fuerza y la libertad del pueblo judío. A través de tal imagen se filtra el rencor por la austeridad monoteísta, la voluntad de saciar lo sensible y aproximarse a los pueblos vecinos con el talante de la amistad. La historia judía aparece narrada por dos veces en Ezequiel en forma de unión conyugal de Yahvéh con una mujer de formidable belleza dominada por el impulso de lograr el placer de los sentidos; la meticulosidad con que el profeta des-

cribe su encanto, la cuidadosa narración de la plenitud de su cuerpo y de sus innumerables infidelidades a la regla del esposo -del Dios- único, sólo se hacen inteligibles partiendo de un alma donde no había sido desterrado por completo el poder de lo bello y la armonía inmediata que no busca el sacrificio, ^{de un alma que} gusta de ensimismarse en su propia plenitud. La alusión a las joyas y vestidos de esta esposa encierra la nostalgia por un arte no nacido, sofocado en el rigor de una divinidad que condena lo visible, y su regalar el cuerpo sin exigir nada a cambio, a la generosidad con la cual podría suprimir el odio hacia la tierra y los demás hombres. La conciencia judía, angostada en la miseria de la regla de Moisés, alcanza indirecta satisfacción como imagen de una cortesana infiel que desprecia todo lo espiritual sabiéndose sin embargo invulnerable ante el espíritu. La escisión primaria del judaísmo, que separa la existencia natural del servicio de lo divino, se transforma así en una escisión en el seno mismo de Yahvéh; desea destruir al pueblo, demasiado bello y deseable, que alguna vez creó, pero está a la vez y ante todo suplicando una reconciliación: "Vuelve Israel; no estará airado mi semblante contra ti" (Jeremías, 3.11). El mesianismo implícito en esta representación de las relaciones de Yahvéh con su pueblo es aún más peligroso para la religión de Moisés que el de Isaías ~~que~~ y posterior también en el tiempo; ~~que~~ el honor de Yahvéh depende de la compasión de esa mujerzuela en que se ha convertido Israel.

Pero esta imagen sólo la hace suya el pueblo judío aniquilándose de antemano en una culpa que no conoce -el culto al amor en vez del culto a la autoridad y la fuerza-, fingiéndose pleno de belleza y confianza, ^{pródigo} de riqueza y poder ~~que~~, habitante de una tierra feraz y agradecida, querido y buscado por los otros pueblos. Desde la pobreza se representa Israel como una cortesana cubierta de joyas, y desde

su esclavitud ante Yahvéh y los reyes extranjeros, desde el patriarcalismo más estricto, como mujer frívola guiada sólo por su impulso inmediato. Las escandalosas nupcias de Yahvéh con Israel no consuelan la desventura del judaísmo, sino que sólo invierten momentánea y parcialmente los términos de la relación. El judío, basta proseguir la lectura de Ezequiel y Oseas, sigue siendo huérfano, sigue viviendo su historia como destierro, sigue alejado del ideal que se le reveló como imagen y semejanza suya. De la profecía que habla de la esposa y el esposo sólo una cosa se deriva con perfecta claridad: por la boca del justo, que no habla en su nombre sino en el de aquél para el cual es su justicia, aparecen contiguamente el servicio y la rebelión, la sumisa obediencia y el odio ilimitado. Su esperanza en el Mesías nada tiene que ver con el universal concreto que aparecerá en Cristo, salvo en el deseo de suprimir su propia conciencia infeliz:

Oh tú que rompiste desde siempre el yugo
y, sacudiendo las coyundas,
decías: "¡No serviré!" (Jeremías, 2.20)

Pero esta simultánea presencia de lo opuesto exige atender a la misteriosa naturaleza misma del profeta y de su profecía.

d) El enigma de la voz del profeta.

Las palabras del profeta son las suyas, pero son ante todo las de otro. Moisés, primer profeta de Israel (48), hablaba "boca a boca" y "cara a cara" con su Dios, no se le aparecían sus designios como oscuridad o insondable albedrío; lo único que le hizo sufrir fué no ver jamás el rostro de aquél con quien hablaba cara a cara. Todos los demás profetas de Israel correrán igual suerte, porque su Dios habla en ellos y por ellos pero no permanece informando con su divinidad el cuerpo terrestre del fiel. El profeta es por eso el paradigma puro de la conciencia desventurada, de

la conciencia que es ella misma una dualidad insuperable donde la voz de Dios se escucha en forma de voz humana, pero ésta aparece sólo como el cauce por donde fluye lo verdadero ajeno a ella. Desde Moisés hasta el Bautista, los profetas de Israel develan el enigma de la voluntad de Yahvéh y ocultan el lugar que en ellos mismos ocupa la voluntad absoluta; lo que el Dios único quiere lo sabe el profeta, pero al precio de quedar él mismo envuelto en la sombra de su propia iluminación. El misterio de la profecía, el quién habla en mí, es lo soslayado una y otra vez. Hay en el profeta como un préstamo del verbo, como un tener algo que, sin embargo, se separa cuidadosamente del que lo posee, y en este usufructo de lo divino el vidente aparece aislado y lejano de los otros hombres pero separado también de su Dios. La acción de profetizar significa literalmente el acto de delirar (nâbí), y no es accidental que así sea, porque la estructura interna del mensaje profético es la contradicción absoluta del yo del profeta, del yo de su Dios y del nosotros al cual se dirige. En su palabra se colocan contiguamente el monólogo de Yahvéh, el monólogo del profeta y los relatos en tercera persona acerca de ambos, pero esta contigüidad es, de hecho, una separación tajante que excluye lo unitario del discurso escindiéndolo en un triple narrador que se siente vivido en todo momento por un otro. La verdad de la profecía es la pura mediación, lo que siendo no es y lo que no siendo es: cuando Yahvéh habla, lo hace por boca del profeta; cuando éste adivina el porvenir y fustiga a la conciencia de su tiempo, dicta su discurso la divinidad; cuando en la profecía es un tercero el que dice, su palabra se origina en la que escuchó del profeta, que, a su vez, la oyó de Dios. Nadie habla por sí mismo, porque nadie posee capacidad para ser escuchado sino a través de un otro que, a su vez, se siente hablado en su decir. De esta insoluble contradicción entre el tú y el yo, entre el nosotros y el ellos, no es capaz de salir la conciencia judía sino excluyendo de sí la figura misma del profeta, que abandona

el estatuto del pueblo para convertirse en un acusador implacable. El hecho de que el mesianismo sea mantenido por la profecía y de que ésta sólo alcance su verdad en la promesa de un futuro no cumplido significa, sin embargo, que es el profeta mismo la imperfecta realidad del redentor, el anuncio que no puede asumirse ~~en cuanto tal~~ en cuanto tal. La vocación del profeta es el acercamiento del justo a Yahvéh y de este Dios a su pueblo, pero en una mediación que se niega a aceptar su propia responsabilidad y no admite el entre fundamental que la constituye. Para que esta mediación se convierta en forma reflejada en sí misma es preciso que surja una subjetividad que participe armónicamente de lo divino y lo humano siendo tanto el "Dios habla en mí" como el "mi pueblo me habla", donde la palabra no se oponga a los extremos contradictorios que la informan sino que los una en nombre de sí misma como verbo encarnado. Esta subjetividad es el Después absoluto, el puro resultado, que la antigua profecía contemplaba como porvenir:

Sucedirá después de esto
que yo derramaré mi espíritu en toda carne (Joel, 3.1).

Pero este ser para el cual la mediación es la verdad de sí mismo, necesita suprimir las imágenes anteriores que lo asimilaban a un resto super-viviente de su propia servidumbre y a una esposa infiel que alguna vez renunciaría a lo inmediato. Esta subjetividad será anunciada como algo humano que desciende del cielo, como inversión absoluta de todo lo pensado; la profecía habla de un hombre que no se eleva a lo espiritual, sino que procediendo de ello y siendo puro espíritu, tuvo a bien descubrir su profunda unidad con lo natural, sintiéndose hijo de todo lo existente. El texto de Daniel, escrito a mediados del siglo primero antes de la era cristiana, no habla de siervos ni de amos, ni de apostasía ni de fidelidad, sino que se refiere sólo a un humano que viene del recinto donde habitan

los celestes:

Y he aquí que en las nubes del cielo venía
como un hijo del hombre.
Su imperio es un imperio eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás (Daniel, 7.13-15)

Templadas en la derrota las ilusiones de poder terrenal de Israel, este Mesías no aparecerá como rey poderoso sino más bien en forma de un ser humilde (Zacarías, 9.9), pastor (Ezequiel, 34.23), que predicará con dulzura el nuevo orden del espíritu. Juan Bautista, el último de los que jamás dieron respuesta a la pregunta relativa a quién hablaba en ellos, será sólo capaz de preguntar: "¿Eres tú el que ha de venir o debemos esperar a otro?" (Mateo, 11.3), pero en adelante el profeta va a constituirse en Mesías y la espera de siglos en evangelio o buena nueva.

B) El Verbo encarnado.

a) La paternidad de Yahvéh.

Los judíos habían logrado mitigar la violencia de la regla mosaica y la lejanía del Dios de Génesis haciendo de Yahvéh un padre o un esposo de sí mismos, pero se habían negado siempre a contemplar en esta unión filial el movimiento riguroso que hace del hijo un nuevo padre y del padre primordial un antepasado. El Cristo impone la conciencia de esta transición, la verdad del río de generaciones que aniquila todo presente en un hacerse pasado del hoy, y, en esta medida, el verdadero estatuto del hijo. Como señala Hegel,

a la idea que los judíos se hacían de Dios, considerado como su amo y su señor absoluto, Jesús opone una relación de Dios a los hombres concebida como la relación de un padre a sus hijos (49).

La propia inclusión en la corriente de generaciones es lo único que el siervo y el hijo tienen como presagio de su ser total. Lo que al fin se pone en sus manos es la posibilidad de contemplarse a sí mismos como descendientes en vez de atenerse sólo a la consideración del otro en cuanto progenitor. Con los profetas y casi exclusivamente en ellos, el judaísmo llegó a representarse unido a Yahvéh por una filiación directa, pero sólo tomó en cuenta la paternidad que respecto de sí tenía su Dios; el doble reconocimiento de primogenitura obtenido por Jacob al riesgo de su vida no fué continuado en el verdadero espíritu que lo inspiraba. Sin embargo, la inevitable consecuencia de un Dios que aparecía como padre fué el advenimiento del hijo que proyectaba hacia el pasado al ascendiente absoluto e instauraba en la comunidad patriarcal el sentido del clan fraterno, colocando a los descendientes como nuevos padres inmersos en la temporalidad. Todos los profetas hablaban de un porvenir incierto en su cuándo porque no hacían en realidad sino mantenerse en el pasado absoluto

del ascendiente que se preservaba del devenir de su propia creación. Yahvéh era para ellos un padre que jamás emanciparía a sus hijos, un Moisés eterno que contemplaría sin envejecer la progresiva madurez de su tronco. Pero en el pensamiento de Jesús no se trata del porvenir, sino del presente mismo que su ser-hijo impone, porque el verbo encarnado no es sino historia que se legitima conceptualmente partiendo del pasado profético como ideal de una emancipación inmediata de la ley y de su espíritu. Sin embargo, esta emancipación no consiste en una huida ante el rigor de la regla mosaica, ni en predicar un más allá de la misma, ni en cualquier cosa que sea exterior al derecho divino de Israel. Esta emancipación es lo que el Cristo designa inequívocamente como cumplimiento (πλήρωμα): "No penséis que he venido a abolir la ley y los profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento" (Mateo, 5.17). Abolir la ley sería para el Cristo no la negación del pasado judío sino su propia aniquilación, porque Mesías no es sino el que surgiendo del servicio a la ley lo lleva a su fin absoluto en el cumplimiento. El Cristo viene a declarar que la ley es, que ha abandonado su naturaleza de puro deber ser y está escrita en el interior del fiel antes y más firmemente que en las tablas. Pero la verdad de la ley cumplida es su falta de necesidad y lo accidental de un juez o guardián para ella.

La Encarnación mantiene un doble aspecto que es, sin embargo, inseparable; el cumplimiento de la ley es tanto la vida de la justicia como la blasfemia más inaudita ante el poder concentrado en sí mismo; tanto el servicio de la norma divina como el desprecio por la autoridad exterior, porque no era posible hacer de lo divino algo real y viviente sin dar nacimiento a un nuevo Dios. La doctrina del amor es la doctrina de la destrucción para aquello que no ha logrado conciliarse en el sentimiento de la vida reunida. Era inherente al Mesías de los profetas instaurar en la

tierra el reino de los cielos, pero le era también forzoso cumplir su misión rebotando el cauce religioso anterior. Jesús es el justo cumplido, el fiel absoluto, pero este fiel y este justo han perdido lo fundamental: carecen ya de motivo para mantenerse en el temor de Yahvéh; de este modo, carecen ya de la coseidad en la cual fueron sintetizados. La definición del universal concreto no se asemeja, por tanto, a ninguna del Antiguo Testamento:

El cual teniendo la forma de Dios
no consideró como presa ser igual a Dios (Filipenses, 2.6).

Jesús es el profeta que puede hablar en su propio nombre y que al hacerlo así no excluye a la divinidad y al pueblo, el que une en su discurso el yo y el nosotros que la profecía mantuvo siempre separados. Esta absoluta fusión de lo uno y de lo múltiple, de lo espiritual y lo natural, del ser y del deber, constituye el nuevo contenido de la conciencia religiosa, donde ésta contempla la posibilidad del fin de su desventura como imagen de aquél que se sentía hijo de Yahvéh y María.

b) El acuerdo del ascendiente y el descendiente.

El fundamental acuerdo que une a Jesús con el Dios único del monoteísmo es una unidad en la diferencia, del mismo modo que son unitarios el antes y el después en la operación de la historia. El discurso de Jesús sitúa al fiel en la posición del que no puede escapar al dinamismo interno del proceso religioso, donde Yahvéh se ha transformado en un verdadero padre y, como tal, en una figura que ante todo quiere poseer estirpe y puede ser heredada. Padre es quien da nacimiento a nuevos padres y vive en ellos. El padre como padre no se distingue del hijo sino en cuanto mantenga lejos de sí su propia potencia creadora cerrando el camino de la madurez a su descendencia, pero si así lo hace abandona el estatuto de la

paternidad y su propia naturaleza de ente fecundo. Creador paternalmente es sólo aquél que se entrega a sí mismo en un otro nacido de él. Lo que en Jesús viene a la luz como posición fundamental de la nueva religiosidad es el descubrimiento de que Yahvéh no sólo es padre, sino que quiere ante todo su paternidad:

Porque el Padre quiere al hijo
y le muestra todo lo que él hace.

• • • • •
Porque el Padre no juzga a nadie,
sino que todo juicio lo ha entregado al hijo.

• • • • •
Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo,
así también le ha dado al hijo tener vida en sí mismo,
y le ha dado poder para juzgar,
porque es hijo del hombre. (Juan, 5.20-27).

Querer al hijo es aquí sinónimo de una voluntad de ser heredado.

El Padre no teme al hijo porque se conoce en él como su propio eterno renacimiento. Le muestra todo lo que hace en la medida en que espera y busca con ello una madurez que mantendrá su ser total en la vida del que ha procedido de él. Que el vínculo existente entre el padre y el hijo sea el amor y no la lucha, he ahí la enseñanza primordial del Cristo, porque el hijo procede eróticamente del padre, fluye de él, y al separarse del progenitor no hace sino atestiguar la presencia de éste en él, el resurgimiento del padre en el hijo como aquello que ha retornado a sí mismo por medio de una negación de su ser único, recobrándose en el desdoblamiento de sí.

La función suprema del ascendiente, el signo de su autoridad absoluta, era el acto de juzgar a otros, y por esta actividad ha de entenderse primariamente el juicio acerca del respeto y obediencia del hijo hacia su origen, pero Jesús declara que "el Padre (ya) no juzga a nadie, sino que todo juicio lo ha entregado al hijo". De este modo, el descendiente, la vida de la generación, es el encargado de velar por su propia relación ha-

cia el origen, el juez de sí mismo. En este instante, la ley como universal abstracto proveniente de otro ha pasado a ser infinitamente lejana a la relación porque al juzgar el sujeto su propia subjetividad condicionada no hace sino volverse hacia ella con la atención puesta en aquello que compromete al sí propio, y este contemplarse sin violencia es en cualquier caso un cuidar de sí mismo que no aparece como castigo sino como gracia. Entregado el juicio a aquél que antes se presentaba como su reo, otorgado el discernimiento al que fué considerado incapaz de todo gobierno de sí mismo, la justicia debía convertirse en amor y el deber en ser. Que el juicio incumbe al hijo quiere decir que es amado como tal hijo por el origen, que legítimamente hereda lo presente, pero significa también que el hijo ha aceptado su condición sin terror ni desconfianza; Israel jamás osó considerarse el proyecto de la autonomía de Yahvéh porque jamás se permitió desear para sí mismo otro estado que la servidumbre, no llegó a amar al Padre sino sólo a temerlo, y manteniendo este temor como virtud suprema se obligaba a separar de sí mismo el juicio acerca de sí mismo. En el pensamiento de Jesús, sin embargo, el acto religioso puro, el πλήρωμα o cumplimiento de la Ley, es la superación de una esclavitud, porque sólo negándose a su propia emancipación puede el hijo seguir negando la efectiva presencia en él de su origen, representándose como fuerza exterior y hostil. El hijo sólo satisface plenamente al padre recibiendo la aptitud para el juicio, es decir, la autoridad suprema del progenitor, porque para entregarse esta capacidad es preciso que lleve ya en su interior como verdad absoluta el deseo del padre de que él se gobierne por sí mismo, de tal manera que al darse a sí mismo la fuerza afirma dentro de sí mismo lo que el padre sólo podía vivir como castigo de los otros.

Pero al recibir la autonomía como existencia y a la vez como el deber de su existencia sin escindir este doble aspecto en una doble subjetividad

como hacían los judíos, la enseñanza de Jesús invierte todo el discurso monoteísta anterior manifestando que el hijo sirve al padre en su saberse querido por él, admitiendo la suprema responsabilidad de ser descendiente.

"El Padre no juzga a nadie", dice Jesús, porque de hacerlo expresaría su odio hacia los hijos, sería sólo creador de un conjunto de objetos /y no padre. Sin embargo, y puesto que ha entregado al hijo a su propia libertad, el servicio del origen no aparece para éste en cuanto tal servicio sino únicamente como la ardua tarea de quererle el hijo a sí mismo, pues este sí mismo es sólo el padre que ha entregado en el río de generaciones. Pero la donación de la potestad del juicio que sustituye a la anterior donación de la ley aparece inmediatamente como el fin de la naturaleza dual del hombre escindida en una intuición de lo divino y una miserable nada.

Este es el motivo de que el discurso de Jesús prosiga diciendo: "Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al hijo tener vida en sí mismo". Tener vida en sí mismo es reunir ^{el propio} el concepto la vida del espíritu /y el ser ahí inmediato, el en sí y el para sí. El para otro que la conciencia judía mantuvo tenazmente se convierte en el más absoluto /para sí, porque lo que la regla mosaica cumplía como servicio de un amo exterior en la doctrina de Jesús es acuerdo del hijo con el querer ser sucedido de su padre; el para otro que el justo judío contemplaba como verdad de sí mismo es, por el contrario, un para sí, porque queriéndose el hijo como existencia total no condicionada por ningún juicio exterior a él mismo sólo hace suya la voluntad del padre instaurando el πλήρωμα de la ley. La vida en y para sí del hijo es la natural consecuencia de la vida en y para sí del padre, pero las palabras de Jesús van aún mas allá y añaden: "porque es hijo del hombre", ^{todo} hijo. El destino del Padre es el hijo del hombre, porque éste -no el hombre mismo, que debió recorrer siglos de oscuridad ante una idea que necesariamente aparecía a la vez co-

mo infinita trascendencia de su ser actual y como imagen y semejanza suya-
recibe como descendiente de aquél que procedió del padre absoluto la dele-
gación de su autoridad, y esta delegación se presenta como sentimiento del
amor que reúne lo escindido sin anular la diferencia. Si en una sola fra-
se debiera compendiarse el sentido de la enseñanza del Cristo, sería quizá
bastante ésta: la voluntad del padre es que el hijo sea. Pero un semejan-
te develamiento de la naturaleza del padre constituye la exacta antítesis
de la conciencia mosaica, cuya verdad podría expresarse en los términos
inversos: es la voluntad del padre ser adorado y servido con exclusión
absoluta de todo lo existente, o, si se prefiere, es la voluntad de la na-
da humana que sea el espíritu omnipotente e innombrable de Yahvéh; por
eso puede decirse que el judaísmo es una revelación acerca del hombre, de
su capacidad para mantener un ideal y sacrificarse ante él, y que la doc-
trina de Jesús es una revelación acerca de la divinidad que tal hombre ado-
raba sin conocer. Lo que el Antiguo Testamento contiene es el proceso de
elaboración de lo suprasensible, de la pura energía o fuerza, como separa-
do por completo de lo fenoménico, lo divino como pura independencia de lo
creado. El ser de Jesús es, por el contrario, aquél fugaz momento de la
conciencia donde el fenómeno es contemplado en cuanto tal y formulado co-
mo esencia de lo suprasensible, el momento donde lo suprasensible alcanza
su verdad "apareciendo" (50). De ahí la afirmación, sorprendente en ex-
tremo para los judíos, que Jesús repite en los Evangelios:

El que cree en mí, no cree en mí,
sino en aquél que me ha enviado (Juan, 12.44)

El que cree en el Cristo compuesto de huesos y sangre, primero de los
hijos de María, puro aparecer o fenómeno que en la temporalidad se disuel-
ve, y cree en él como en algo que va más allá de la presente manifestación
de este ser, el que así lo hace, dice Jesús, no cree en el fenómeno como al-

go desligado del interior o fuerza, cree en el fenómeno del fenómeno, es decir: en lo suprasensible absoluto que se despliega y llena en su aparecer. Pero al descubrir el vínculo que niega recíprocamente lo fenoménico y lo suprasensible, al formular la dependencia total de la fuerza con respecto a su manifestación y de la causa con respecto a su efecto, socava desde su misma base el edificio monoteísta, porque el fenómeno -y para la regla mosaica el fenómeno por excelencia era la criatura- aparece como la verdad de su fundamento y como aquello que en realidad lo cumple. Que creyendo en un hombre no se ponga la fe en lo singular cambiante sino en la pura divinidad, significa que la conciencia religiosa ha superado su inicial certeza -aquella donde la totalidad de lo real fué unificada como obra de un solo principio y este principio pensado como espíritu absoluto de Yahvéh- y ha ^{penetrado} ~~penetrado~~ en una nueva ^{esfera} ~~esfera~~ donde la escisión entre el origen y el devenir, entre lo suprasensible y lo sensible, entre el fenómeno y la fuerza, se presenta como lo que en realidad es, puro movimiento negativo que ha alcanzado su reconciliación en el devenir contradictorio de sí mismo. Lo que el Cristo afirma no es que lo causado, la apariencia, suprima a la causa o interior, sino más bien la fidelidad de los extremos a sí propios, la relación que se ha convertido en vida de la relación y en la cual lo escindido se recupera como historia. Decir que el padre quiere al hijo o decir que la creencia en un hombre es creencia en lo divino resulta ser la misma cosa, porque en la voluntad del padre de ser sucedido, de llegar a hacerse resultado y no permanecer como puro origen de lo que tendría así mutilado su propio devenir, reside la unidad de lo sensible y lo suprasensible que se expresa como creencia de Yahvéh en Jesús. En el fragmento del Cuarto Evangelio que se ha venido comentando, lo que el discurso del Cristo revela es el movimiento kenótico, el vaciamiento, del Padre en su propia descendencia, pero este vaciamiento que escandalizaba a los judíos -pues sólo podían ver en él una derrota de su Dios

omnipotente y celoso— aparece como obra del amor de este mismo Padre a la paternidad representada por el devenir autonomía de los hijos, como fidelidad de la fuerza a la fuerza. Que el hijo del hombre, la nueva conciencia, haya recibido la vida reflejada en sí misma del Dios absoluto, que haya recibido también su autoridad para juzgarse, esto lo entiende el Cristo como plenitud de Yahvéh, porque la perfección de lo divino aparece para esta conciencia como la divinidad de aquello que procede del origen (51). Que el destino del Padre sea Jesús, hijo del hombre, tal es el absoluto vaciamiento ~~del~~ Dios anterior que posibilita la autenticidad de su ser, por donde abandona su forma de puro pensamiento y entra en la vida como paradigma del amor.

"La obra de Dios", dice Jesús, "es que creais en quien él ha enviado" (Juan, 6.29). El verdadero trabajo de la divinidad consiste en desarrollar en el hombre la certeza de su propia divinidad. La obra de Dios es la fe del hombre en su propia infinita autonomía. En la palabra de Jesús, lo divino es sinónimo del amor; este amor aparece como la esperanza de que el hombre llegue a creer en un hombre ligado a la tierra que se hizo hijo de Yahvéh asumiendo su propia humanidad condicionada. Toda la reflexión judía queda de este modo anulada y, sin embargo, llevada a la vez a su plenitud. El padre ama, pero en cuanto que es padre ante todo y sobre todo —este nombre es el que una y otra vez emplea Jesús para Yahvéh—, ama al hijo y se ama en el hijo sin situarse en una posición de desconfianza y amargura ante lo creado por él. El lamento de Job donde se decía "al fin serás fiel a la obra de tus manos", se ha convertido en la plenitud de una conciencia que, teniendo el origen como origen, el padre como padre, descubre que el ascendiente se cumple en el descendiente y que ésta es la única voluntad posible de aquél.

Todo lo que tiene el Padre es mío (Juan, 16.15)

O bien el padre no es -y de poco sirve entonces adorar a una fuerza lejana- o, siéndolo, agota su ser en la entrega a aquello que le constituye como tal, es decir, en el hijo que le sirve de fundamento. El espíritu evangélico es profundamente filial y modifica de modo retroactivo la historia sagrada anterior, hasta el punto de que Lucas puede terminar la genealogía del Cristo diciendo: "hijo de Adán, hijo de Dios" (Lucas, 3.38); el primer hombre, surgido del polvo, condenado a muerte y a dura lucha por la vida, es "hijo de Dios". Pero Jesús no se detiene en esta filiación, sino que se reclama hijo del hombre, hijo del hijo, descendiente puro de lo que a su vez ha recibido el ser de otro y, sin embargo, considera esta genealogía como vida misma del Dios omnipotente.

Este ser la vida de lo divino en la tierra que manifiesta el evangelio cristiano no se circunscribe a la constatación de que la divinidad constituye un producto del pensamiento humano. Tal actitud, el extremo más elemental de la reflexión sobre el hecho religioso, deviene ya caduca en el discurso de Jesús, donde lo divino es algo que parte del hombre pero sobre él (52), donde el padre absoluto, símbolo de la generosidad y el amor, surge como verdadera y esencial vocación humana. En el Cristo no es posible encontrar sin una previa deformación del texto evangélico la idea de que lo divino es meramente ^{algo} humano, sino más bien la certeza de que el hombre es el movimiento de la razón divina; lo que sin duda está suprimido en la doctrina de Jesús es el abismo físico entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo fenoménico y lo nouménico; la nada que mediaba entre lo divino y lo humano ha sido llenada por la idea del devenir divino de lo humano y humano de lo divino. ^{Pero} La divinidad aparece como el progresivo despliegue de lo santo en la tierra, no como una autoridad lejana que centraliza el castigo. Lo que Jesús viene a aclarar es que el Dios de los judíos existe, ^{aunque} ~~pero~~ sólo en la medida en que éstos sean capaces de creer

que en su movimiento tal Dios es el hijo del hombre; sólo en la medida en que para el hombre aparezca lo sensible como esencia de lo suprasensible y el fenómeno como cumplimiento de la ley surgirá la divinidad, porque en otro caso no sería lo divino sino un arbitrario ser que por necesidad habita sólo el pensamiento y no la vida. Lo único que puede hacer de Dios algo infinito es atribuirle el fundamento del amor. Hegel comenta:

Quien no puede creer que Dios estaba en Jesús, aunque habite entre los hombres desprecia a los hombres (53).

Pero el que desprecia a los hombres, podría decir Jesús, desconoce la verdadera naturaleza de lo divino y odia a Dios sabiéndolo o no. La cuestión para el fiel es alcanzar ahora la dignidad que jamás tuvo.

c) El bautismo y la nueva actitud ante la naturaleza.

La vida pública del Cristo se inicia con un diluvio simbólico, el bautismo, que purifica al hombre de todo su pasado. La inmersión en el agua es la resurrección incruenta de lo puro en él, un nuevo nacimiento del oreyente al tiempo donde la idea del castigo ha de verse superada por la idea de la gracia y el perdón. Si en el Antiguo Testamento había sido el diluvio la prueba de la potencia de Yahvéh, de su dominio sobre la naturaleza, y, por tanto, el fundamento de la desconfianza del judío ante todo lo natural, el Evangelio se abre con un diluvio contenido que limpia el alma del hombre sin exterminar a sus semejantes ni amenazarle de muerte a él mismo. El agua de la cual se protegió Noé es el elemento donde va a sumergirse el nuevo fiel y el que transformará su culpa original en inocencia -la inocencia del acto de volver a nacer- donde se recupera el acuerdo de Adán con lo natural no mediado. El bautismo de Jesús es una muerte querida que posibilita el retorno del pasado, que retrocede hasta la vida en el seno materno y resurge desde allí con la plenitud de

lo que comienza sin antecedente alguno a vivir en la pura ingenuidad de los sentidos recién abiertos y el espíritu entonces mismo inaugurado. El hombre del evangelio procede del agua, del elemento primordial sobre el que, antes de la creación, aleteaba Yahvéh; pero tiene ahora este elemento como aquello que purifica y no como potencia destructiva que sirve a la cólera de Dios contra lo vivo. Sumergiéndose en el agua recupera el fiel la unidad absoluta de sí mismo, porque no teme el origen, y en su encuentro con él limpia su cuerpo y su espíritu del rencor a lo que en la tierra le viene inmediatamente dado. El agua que fertiliza los campos fertiliza también su ser que renace en la purificación y se purifica renaciendo.

Uno de los más bellos pasajes evangélicos hace referencia al bautismo y al nuevo fiel:

Dícele Nicodemo: "¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?
¿Puede acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?".

Respondió Jesús:

En verdad, en verdad te digo:
el que no nazca de agua y de espíritu
no puede entrar en el reino de los cielos.
Lo nacido de carne es carne;
lo nacido del espíritu es espíritu.
No te asombres de que te haya dicho:
tenéis que nacer de lo alto.

(Juan, 3.4-7)

En la pregunta de Nicodemo ha quedado detenida la sabiduría del Antiguo Testamento; para entrar en el movimiento de la buena nueva que enriquece y salva, surge en la conciencia judía la necesidad de volver a nacer. Salido del polvo y educado en un parcial saber que sólo conoce como origen de su suerte al pecado, el fiel está resuelto a recibir la redención pero sólo naciendo de nuevo a la existencia podrá manifestarse en él la abundancia de la vida recuperada. Sin embargo, es la vuelta al recinto previo a toda culpa lo que el judío no alcanza a representarse. El justo dice:
"¿Puede uno acaso entrar otra vez en el seno de su madre y nacer?". Ate-

niéndonos sólo a los verbos que expresan la pregunta fundamental de Nicodemo, ésta se lee así: poder, entrar, nacer.

Lo inicial es la posibilidad. Se trata de saber si el hombre puede, pero cuando se expresa lo posible del hombre no se habla de una posibilidad múltiple y accidental en cada caso, como cuando decimos que se puede beber o no beber, llorar o reír, tomar algo del suelo o dejarlo allí; cuando se expresa lo posible se alude a lo abierto de la existencia, al hecho de que en ella hay incesantemente en lo uno la virtualidad de lo otro y en el esto la virtualidad del aquello, de que la vida aparece en todo momento como algo que podría no haber sido y puede dejar de ser desde ella misma en su más perfecta inmanencia. Cuando se nombra la posibilidad se nombra lo más difícil del hombre, porque hasta ^{ella misma} ~~ella~~ reclama una decisión radical en lo que respecta a su mantenimiento, de tal manera que se exige el sujeto conservar su propio ser posible como radical estado de abierto para poder ser alcanzado en sí mismo por ella. "La realidad es mucho, pero mucho más ligera que la posibilidad" (54), porque la posibilidad no es nada singular que pueda hacerse o evitarse sino el puro acto de estar dispuesto a poder, la apertura al más profundo sí mismo donde el hombre aparece desnudo de toda determinación concreta capaz de decidir y fijar su naturaleza y donde el soy que cotidianamente se manifiesta ante él se hace patente como un puedo ser. La posibilidad a la cual alude Nicodemo se identifica con la pregunta por su propia existencia; desea saber si está en disposición de vivir aquello posible de lo real, si le ha sido otorgada la responsabilidad de elegir y elegirse, o si bien debe de antemano renunciar a lo posible como algo interior entregándolo a la voluntad del otro absoluto. Su pregunta podría comenzar diciendo: "¿Soy libre para entrar en mi madre y así nacer verdaderamente?". El cuidado ante lo posible, la conservación de la posibilidad como siendo ella misma una cuestión pendiente y no decidida aún, es lo que aparece en el discurso del fariseo humilde;

su palabra no se hace eco del tiránico predominio del deber ser sobre el poder ser, no expresa inmediatamente la ley religiosa, pero es vacilante en su mismo fundamento, inquiere acerca de su propio sentido antes de pasar a interesarse por aquello a lo cual se dirige. Sin embargo, esta apelación a la libertad viene condicionada doblemente por aquello que la sigue.

La posibilidad hace aquí referencia a un entrar como primera realidad de sí misma. De este entrar se dice que es volver al vientre de la madre, y tal retorno suscita la duda porque aparece como una nueva relación para con aquello a lo cual el individuo se hallaba ya de antiguo vinculado en una peculiar manera. La cuestión es saber si está en el poder del hombre entrar en el mundo inmediato que le rodea sin sentirse arrojado a él como a un destierro sin término. El seno materno es una representación que obsesiona a la conciencia monoteísta, y en ella coexisten el desprecio hacia la tierra y la nostalgia por un medio natural perdido, por un Edén que alguna vez fué habitado. Nicodemo no sabe si su libertad alcanza hasta la entrada en aquél recinto que sólo se presenta ^{en forma de} ~~un~~ punto de partida, pues el alma del justo contempla el principio de su ser con amargura, maldiciendo, ^{al igual que} ~~un~~ Jeremías y Job, el fin de la vida anterior a la vida, el nacimiento, como una expulsión del refugio, un ser lanzado a respirar el aire que intoxica y a percibir lo que corrompe el espíritu. La autonomía del judío está puesta en la obstinada oposición a lo inmediatamente dado en forma de naturaleza exterior, y la tentación de su conciencia reside en cerrar esta negatividad sobre sí misma regresando al reino de la pura indiferenciación protegida cuya imagen prototípica es el seno materno; quiere ese agua que rodea al ser aún no formado, el líquido tibio que apacigua toda tensión, porque ante todo aborrece su existencia empírica y una madurez del cuerpo que sólo implica el creciente servicio a la ley.

Pero no es en realidad el retorno lo que busca Nicodemo, porque este entrar cuya posibilidad está en juego no es un mero regreso que huye del conflicto de la conciencia, sino que aparece ligado a un nacer, es decir, a su exacto opuesto. La pregunta del justo judío contiene dentro de sí una afirmación por demás evidente: sólo naciendo plenamente se retorna al estado prometido y, a la inversa, se regresa sólo para nacer plenamente; de hecho, es esta afirmación implícita la que Jesús hará suya con mayor vigor que el judío, porque frente a la totalidad sin fisuras del Cristo, Nicodemo sólo acierta a mostrar su propio ser no completo, no nacido aún en lo supremo, y esta mostración surge como voluntad de aprender el nacimiento. "¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?", añade, pero el dolor de esta contradicción no es ya la conciencia desventurada del Antiguo Testamento sino más bien la presencia del evangelio en la ley mosaica; es la obediencia ciega a un amo ausente lo que hace envejecer al fiel y lo que simultáneamente le lanza a una nostalgia imposible por el refugio perdido. Nacer siendo ya viejo sería resurrección, milagrería, y de lo que se trata es de nacer para suprimir el terror a la vida y a su muerte; Nicodemo no pide ser Lázaro, ni busca el aplazamiento de una sentencia que haría aún más lejano el vivir pleno. Pregunta por la vida misma, un entrar y un nacer que sólo se oponen para el que no ha nacido de su libertad. Cómo liberar el espíritu de aquello que lo envejece, cómo pasar a la vigencia del amor si el propio ser es la vigencia de la ley, tal es el conflicto del justo judío que intenta asumir la buena nueva. Nicodemo va más allá de las castas sacerdotales, ciegas y sordas al mensaje evangélico; sabe que la miseria interior que le gobierna sólo hallará fin entrando en el mundo frente al cual se sintió siempre extranjero e impotente, y que esta entrada sólo puede realizarse por medio de una apertura, de un bien nacer, donde todo lo gastado renazca con la conciencia para la cual se destina. Pero no conoce su poder, habita la posibilidad como algo que decide un otro,

escinde lo pensado de su propia vida y espera el nacimiento sin fuerza para otorgárselo. La respuesta de Jesús es la reiteración de su propia doctrina:

En verdad, en verdad te digo:
el que no nazca de agua y espíritu
no puede entrar en el reino de los cielos.

Puesto que nacer es aparecer como conciliación de lo natural y lo divino, no una unión abstracta y contradictoria del polvo y el soplo de Yahvéh, nacer plenamente es la condición para entrar en el reino de los cielos. Este nacimiento lo entiende el Cristo como acto de devenir descendencia, en virtud del cual reconcilia aquello que en los ascendientes se manifestaba en forma de oposición irreductible; el hombre, hijo de la tierra e hijo de la divinidad ajena a la tierra, es el heredero del reino de los cielos, porque este reino no es sino la confianza de los extremos conciliados, el hecho de ser carne la carne y espíritu el espíritu:

lo nacido de carne es carne
lo nacido del espíritu es espíritu.

Porque se nace de "agua y de espíritu" hay la vida absoluta que custodia lo divino y lo terrenal como fundamento de su propio despliegue. Lo que en la conciencia judía es oposición que humilla al alma y reprime a la carne se manifiesta como armonía de los contrarios que posibilita el ser total del nuevo fiel.

No te asombres de que te haya dicho:
tenéis que nacer de lo alto.

Es necesario superar el terror con el cual contempla el cuerpo su espíritu y el espíritu su cuerpo, porque en la orgullosa servidumbre que habitaba, la conciencia judía había hecho del nacimiento el origen de la angustia sin reparar en que con ello no condenaba tanto a la tierra como

a Yahvéh. El hombre no glorifica lo divino degradando su propio origen, pues este origen es el Padre, y para ser hijo de este ascendiente sin existir como en un destierro debe elevar su propio nacimiento. Jesús no promete aquí una resurrección al judío; le ofrece simplemente tenerse como lo conciliado en el reconocimiento de su propia naturaleza divina. Nacer de lo alto es vivir el tiempo y hacerse apta la conciencia infeliz para escuchar la buena nueva, pero los judíos mutilaban su mente y su carne hasta reducir el pensamiento a un esquema de conducta; el Verbo se manifestará para ellos sólo como blasfemia.

d) La relación del Cristo y su pueblo.

Cristo habría predicado fácilmente la doctrina del amor del padre al hijo en otros pueblos, y las gentes le hubieran contemplado sin temor. Pero habría faltado en ellos la paciencia y la educación de un pueblo criado en la más pura esclavitud; sólo los judíos habían atravesado la experiencia del terror a un Dios único y cruel, a una figura invisible e innombrable, a una ley que condenaba lo singular sin superarlo; únicamente los judíos ostentaban como título de honor una miseria que había llegado al desprecio por todo lo inmediatamente dado, un rencor infatigable hacia todos los demás hombres expresado en mil profecías de destrucción y muerte de los reinos vecinos, una justicia que sólo conocía como absoluto el castigo por lapidación y una consideración del cuerpo y la vida natural como impureza irredimible. Jesús arruinaba el negativo orgullo de este pueblo con la doctrina del amor entre Yahvéh y el hijo del hombre, con el universalismo de su pensamiento, con su reiterada violación de la ley mosaica y, ante todo, con la supresión de las rígidas fronteras entre lo divino y lo humano. Pero sólo de este pueblo y como aquello más esperado por este pueblo podía surgir un Cristo. El Antiguo Testamento conduce inexorablemente al Evangelio, pero no por el camino

de una pacífica armonía sino por el de una ruptura radical del viejo orden.

Los judíos trataban con el mayor empeño de matarle, porque no sólo quebrantaba el sábado, sino que llamaba a Dios su propio padre, haciéndose a sí mismo igual a Dios (Juan, 5.18).

Sólo a aquél que no respetaba su propia religión le era dado seguir a un hombre que se decía hijo del hombre y consideraba al Dios lejano e infinito del Antiguo Testamento como padre. La resistencia que el Cristo encuentra es el riguroso servicio de la ley como absoluto ético, pues las prescripciones de Levítico son claras y rotundas acerca de la justicia que corresponde a una blasfemia, y ninguna hubo superior a la predicación de Jesús. El justo judío debía oponerse a toda doctrina que pretendiera alterar el estado de total escisión de su conciencia en una virtud reconocida por el otro omnipotente y una pura objetividad muerta para el espíritu, debía negarse a todo valor que no resultase de una represión total de la inclinación inmediata y no se justificase como obediencia a una ley ajena a él mismo frente a la cual su ser aparecía como cosa gobernada. Sólo un profeta como Juan Bautista podía reconocer en Jesús al hijo del hombre porque únicamente en la profecía estaba el movimiento mesiánico expuesto como necesidad del monoteísmo, pero ni el mismo Juan podía imaginar que Jesús predicara otra cosa que la expiación anunciada desde Isaías, y de ahí que le atribuyese un bautismo por el fuego y no por el agua. Hasta los mismos padres del Cristo eran ajenos a la naturaleza de su ser y al sentido de su palabra; "su padre y su madre estaban admirados de lo que se decía de él" (Lucas, 2.33), tanto en la profecía de Simeón como en la de Ana y, más claramente desorientados aún, en el episodio del niño perdido y hallado en el templo. Pero esta incompreensión no era sino fidelidad a las enseñanzas de Moisés y celo religioso hacia la lejana majestad de Yahvéh. Los padres de Jesús esperaban de él prodigios como el de las bodas de Caná, pero mantenían intacta su fe en

el Dios de las escrituras, porque para la conciencia judía jamás estuvieron reservados los prodigios a Yahvéh, sino que muchos los hicieron, como Moisés, Josué, David y tantos otros, en su nombre. Jesús dice con amargura: "si no veis señales y prodigios no creéis" (Juan, 4.48), pero ni aún con tales señales le estaba permitido al fiel de la ley aceptar la realidad divina de un semejante, porque estaba educado en el puro temor de Dios como virtud suprema. Pretendiéndose hijo de Dios a consecuencia de su propia humanidad total, Jesús colocaba al pueblo al borde de la apostasía, de lo que el Antiguo Testamento designa como "prostitución", pues lo único que los judíos sabían era servir a un puro ser pensado sin esperanza alguna, obedecer la ley a la letra sin preguntarse por su sentido, y no eran capaces de escuchar sino la blasfemia en el discurso del amor. Pero necesitaban como ningún otro pueblo este amor y necesitaban también más que ninguna otra comunidad la comprensión del profundo vínculo que les unía a Yahvéh; su ceguera y su sordera eran sólo la preparación para ver y oír sin límites, y su esclavitud absoluta constituía la base sobre la cual podía discurrir la palabra que emancipa. Jesús conocía esta tensión interior del judaísmo y así lo atestigua su advertencia a los discípulos:

Os he enviado a segar
lo que vosotros no habéis trabajado.
Otros trabajaron y vosotros os aprovecháis
de su trabajo. (Juan, 4.38)

Este trabajo al que se alude es la prolongada esclavitud en la ley mosaica, el extrañamiento total del justo, la desventura del profeta que en su ser hablado por otro lleva a la oscuridad su propia existencia, y, en definitiva, la operación misma de oponer la existencia a la esencia y la divinidad a lo por ella creado. La conciencia infeliz de la religión es el trabajo de crear y mantener dentro de sí la imagen del yo con-

templada por un otro y la imagen del otro contemplada por un yo, y sin la madurez de esta escisión interna la siega de los discípulos recogería simientes y no espigas ya formadas. Por ello mismo, la palabra evangélica sólo apacigua a aquél que ha alcanzado el estatuto de Jeremías o Job, del que, sin hallar salida al conflicto de su propia voluntad, sueña con regresar al vientre materno y maldice la existencia natural porque todavía aparece ligado a ella. La buena nueva está esencialmente conectada con aquél pueblo que ancló la verdad absoluta en la autoridad y la fuerza y quedó exhausto en su lucha por alcanzar una servidumbre reflejada en sí misma; la buena nueva pertenece a aquél que se educa en el temor al amo invisible y a la muerte que este invisible dispensa, dado que el discurso del amor se origina en el lugar donde se adora el poder y la abstracta rectitud de la ley, porque sólo allí se ha creado el hueco de la orfandad y el desamparo. Pero la revelación de Jesús, que es una revelación acerca del Padre y no una revelación acerca del fiel, no podía asumirse sin un nuevo dolor y un nuevo desgarramiento; la conciencia monoteísta se había hecho incapaz de sentir y pensar lo abierto, y el discurso evangélico exigía precisamente aquello que la fe antigua no estaba en disposición de dar.

lo .

En el espíritu de los judíos había sin duda entre el deseo y la acción, entre la vida y el crimen y entre el crimen y el perdón un abismo infranqueable, un juicio extraño a ellos mismos, y cuando en el amor se les mostró un vínculo interior al hombre entre el pecado y su perdón, su ser sin amor debió necesariamente indignarse; tal pensamiento, suponiendo que su odio fuera capaz de formar un juicio, debió parecerles el pensamiento de un loco. Porque habían confiado toda armonía de los seres, todo amor, todo espíritu y toda vida a un ser extraño a ellos mismos, lo que los unía eran cadenas, leyes dadas por otro más poderoso, y no conocían la mala conciencia sino como temor al castigo; porque la mala conciencia, como conciencia de sí opuesta a sí misma, presupone siempre un ideal ante la realidad inadecuada, y el ideal es en el hombre una conciencia de su propia naturaleza total (55).

El monoteísmo carecía de imagen alguna del hombre que no lo polari-

zase en las abstrantas representaciones del justo y el pecador. Podía ofrecer fe en Yahvéh, pero era incapaz de pensar al hombre sino en términos de bendito o maldito por un otro. Cuando Jesús dice: "el Padre y yo somos una misma cosa" (Juan, 10.30), el judío sólo entiende que el Cristo es Dios. Al ofrecérsele un ideal que no sólo se acercaba a lo sublime sino que permanecía fiel a la sensibilidad y a su mundo, el judío servidor de la regla mosaica sólo podía considerar este ofrecimiento como invitación a un cambio de su amo; se atuvo entonces a las señales y prodigios hasta hallar en ellas seguridad suficiente, hasta lograr sentir al autor de los milagros lo bastante lejos de sí como para temblar ante él, y decidió en algunos casos por la apostasía, adoptando un nuevo Dios que oscuramente podía presentir más benigno, pero en su ser no se instaura en ningún momento la plenitud humana que el discurso evangélico solicitaba. Que Jesús proceda del amor de Yahvéh es lo que la conciencia judía no puede tomar por verdad, porque Yahvéh es el Dios del talión y la venganza de la sangre, aquél a quien pertenece todo primogénito por ley, el propietario de la tierra que tiene a sus fieles por meros huéspedes (Levítico, 25.23). Los judíos aceptaban de buen grado toda reconvencción y toda crítica, oían reconfortados la predicación del Bautista que los identificaba con una raza de víboras, gustaban del tono apocalíptico de la profecía, pero no podían escuchar sin espanto a un hombre que decía de sí mismo: "He venido para que los hombres tengan vida y la tengan en abundancia" (Juan, 10.10), porque la existencia plena era para ellos un acuerdo blasfematorio y humillante con los otros pueblos y con la tierra donde habitaban. Si el vicio fundamental denunciado por Moisés era la infidelidad al espíritu absoluto de Yahvéh, lo que el Cristo denuncia es una actitud psicológica específica, la hipocresía; los fariseos y saduceos veían el fraude y la imperfección en la familia humilde de Jesús, en sus torpes discípulos, en su público ansioso de milagros y

dispuesto a seguir a cualquier agitador nacionalista (56), pero Jesús opone a esta actitud la idea de un ya, del tiempo cumplido, enfrentándolos al movimiento mesiánico de Israel: "vosotros sois hijos de los que mataron a los profetas" (Mateo, 23.31); negar este ya, el momento de la conciencia que se cumple en el amor, eso es hipocresía farisea, porque son nuestros padres, diría Jesús, y ahora vosotros, los que afirmáis que Adán fué hecho semejante al Dios que veneráis, y ha llegado el tiempo de aceptar el orgullo servil como amor del Padre. Los judíos podían servir y sabían arrodillarse con orgullo, pero eran incapaces de creer en el infinito acuerdo de lo humano y lo divino; sufrían cuando el Cristo afirmaba sin cólera:

Es mi padre, de quien vosotros decís: "El es nuestro Dios"
(Juan, 8.54)

~~porque~~ no concebían a Adán como hijo de Yahvéh sino, hipócritamente, como gratuita forma adoptada por el polvo del Edén, y sólo recordaban a Moisés con terror (Deuteronomio, 34.10-12). La transición que convierte la crueldad del Dios único en amor ilimitado de este Dios a su propio devenir en el hijo del hombre, he ahí lo que la conciencia judía había gestado con dolor durante un milenio, pero sólo podía acogerlo negativamente (57). El único modo de aceptar la verdad contenida en el discurso evangélico consistía en asumirla de igual manera que descubre el yo sus más secretas inclinaciones, en la forma de la negación, con el mismo talante que dió origen a los mandamientos, porque sólo se prohíbe con rigor lo intensamente deseado; al igual que la voluntad de acabar con lo que más se ama se expresa manifestando el deseo de conservarlo a toda costa, y que en el individuo la voluntad de lo prohibido aparece como severa prohibición de esto mismo, así sucede con la conciencia judía expuesta a la suprema tentación de asumirse como resultado y presencia de un Dios que no juzga; el escándalo y la consternación no eran sino el necesario ve-

lamiento de la voluntad inaceptable. Pero no bastaba con ello, era preciso aniquilar al representante de esta libertad abrumadora para poder adorarlo así con la culpa del que siente haber obrado mal pero "justamente" equivocado, porque la culpabilidad era lo piadoso de su alma y su única moral. La regla mosaica contenía la victoria del universal abstracto sobre lo particular, la subordinación de lo múltiple a lo uno, y su superación residía en ser aplicada hasta con aquél en quien los judíos oculta-mente se complacían como sucesor de Yahvéh y como el mismo Dios vivo. Destruyendo la ley de Yahvéh a su propio enviado no hacía sino destruirse a sí misma, y por eso en Caifás hay el propósito de sacrificar a uno por todos cuando este uno representa la nueva vida del todo: "Es mejor que muera uno solo y no que perezca toda la nación" (Juan, 11.50). En el sumo sacerdote existe la sospecha de que la crucifixión será un crimen abominable, y de ahí que Caifás atribuya a la muerte del Cristo la salvación del todo de su pueblo, pero a esta sospecha se sobreañade la seguridad de que el Cristo sólo muriendo puede ser reconocido, de tal manera que a la posibilidad de devolver la ley a su origen crucificando con ella al heredero se suma el riguroso deber de hacerlo así, porque la redención sólo puede llevarse a cabo ~~en forma de~~ nueva culpa. Es la ley misma recibida en el Sinaí la que aniquila a Jesús, y el vínculo interno que une la superación de la moral del castigo con la moralidad del nuevo Dios no puede consistir sino en un crimen; asumiéndose como responsable de tal hecho la conciencia judía podía recibir la buena nueva, porque el evangelio debía estar manchado de sangre para alcanzar los sentidos de ese pueblo. Pero este reclamar como Mesías a un muerto no es propio sólo del judío sino que es el mismo Jesús quien afirma:

Padre, ha llegado la hora, glorifica a tu hijo para que tu hijo te glorifique a tí (Juan, 17.1).

El hijo debe morir porque ha hecho patente el vaciamiento del espíritu lejano del Antiguo Testamento, pero en esta muerte reside su esperanza de glorificación, su propia divinización como figura igualmente extrañada del universo humano, pues es reconciliado el padre por ella con sus fieles. Sólo la glorificación de Jesús conserva el estatuto del padre como Dios absoluto y detiene el movimiento kenótico en el cual su amor al hijo le había iniciado. Crucificado el hijo por los hijos y devuelto así a su naturaleza abstracta por obra de la ley de redención donde el "ojo por ojo" de la ley se presenta como ^{una} ~~una~~ dar la gloria por recibir la gloria, el fiel ha conciliado el temor de Yahvéh con la divinización de su devenir en el hijo, y mediante el crimen reúne a ambos principios en uno solo. La unidad del hijo y el padre aparece a posteriori como consecuencia de morir aquél a manos de la ley de éste, donde la ley es anulada y la muerte vencida, pero esta unidad no hace sino angustiar doblemente a la conciencia. Lo inexplicable ahora es el lugar del hombre en el conflicto que escindió y reunió al padre y al hijo. Una frase escueta de Hegel ilumina el estado de ánimo del discípulo:

Le había sido prometida al fiel una realidad divina, pero se disolvió en su boca (58).

Puesto que la relación de Jesús con su pueblo apareció definitivamente fijada en una condena recíproca y el ser concreto del Mesías pidió ser glorificado sustituyendo la cercanía del amor por la estabilidad suprema de la muerte legal, los fieles que habían comido y bebido con él hubieron de asumir la promesa de una eterna compañía como acto litúrgico y misterio de fe; lo que estaba al alcance de sus sentidos permaneció sólo como símbolo y, así, la vida y doctrina de Jesús se transformaron en sacramentos, mientras el anuncio de una existencia plena aparecía como fe en otra existencia. Sin embargo, la exposición de este movimiento

excede el marco de las relaciones de Jesús con el judaísmo y entra de lleno en el largo periodo eclesiástico; antes es preciso hacer alusión a la enseñanza del amor y a la figura del Espíritu Santo.

C) La enseñanza del amor y la experiencia de la muerte.

a) La figura del Espíritu Santo.

"Si no creéis que yo soy, moriréis en vuestros pecados" (Juan, 8.24). No hay ninguna otra afirmación del Cristo ^{dónde se} ~~que~~ defina más concisamente su religiosidad. Jesús no sólo predica de sí mismo este absoluto del ser y la subjetividad -el nombre más secreto de Yahvéh- sino que añade: creer en ello es idéntico a alcanzar el fin de la culpa.

Pero la naturaleza del pecado es por fuerza anterior a aquello que puede borrarlo en el hombre. El pecado es la forma negativa de la ley, su existencia llevada al límite inmanente que le es propio. En el comienzo la ley era una sola prohibición, la relativa al saber del bien y del mal, pero el movimiento de la conciencia pecadora fue dando lugar a la aparición de nuevas prohibiciones, referentes a la sangre, referentes a la circuncisión, referentes a la idolatría, hasta que, reflejándose en sí misma, la norma particular apareció como ley absoluta -como el "es ley la ley"- que cubría con una regla de conducta universal e inviolable la totalidad de los actos del hombre. Este decreto imponía la derrota de lo particular en aras de la abstracción desconfiada del precepto, del "no matarás" que suponía el homicidio en el hombre y del "no servirás a otros dioses" que afirmaba ingenuamente la realidad de la apostasía. El judaísmo acogió esta ley que lo acusaba como donación de Yahvéh, teniendo las normas civiles y penales por única presencia del espíritu absoluto en la tierra, porque Yahvéh no fue el padre de Israel sino su legislador. El pueblo judío puso de manifiesto su capacidad para mantenerse en la mortificación y el extrañamiento a través de la peculiar obediencia que dispensó a esta ley, para la cual no exigió la belleza o la equidad, ni siquiera una razón que estuviera al alcance de su mente; el código de la alianza fue servido en todo instante como algo ajeno a sus

destinatarios, pues la conciencia no buscaba una norma justa sino una regla que en el temor al castigo y en la angustia de la transgresión iniciase a Israel en la educación de su espíritu. El derecho divino contenido en el Pentateuco es la imagen pura de la escisión monoteísta fundamental entre el sujeto y el objeto, entre el dominador y lo dominado, entre el amo y las cosas que le pertenecen. En este derecho los extremos coexisten sin superarse, de tal manera que lo singular se pone cada vez que se invoca la universalidad del precepto, y la aplicación de la ley no suprime la transgresión, pero tampoco el castigo. Y puesto que castigo y delito coexisten, la norma es en sí misma la desconfianza inacabable, puro desgarramiento de un titular de la punición y un titular del crimen castigado. En la operación de asumir la diferencia como absoluto el pueblo judío alcanza una moralidad de la expiación, una religión que idealiza al justo cosificado y torturado por la cólera de Yahvéh -el prototipo es Job-, que en tanto en cuanto recibe el mal y el dolor purifica su ser y acumula en el Dios único la responsabilidad de la transgresión de su propia norma. El sacrificio es el supremo acto moral, la única religiosidad al alcance de esta conciencia, y surge del servicio mismo a la ley, que no se experimenta en forma de ordenación de la voluntad general sino como aniquilación anticipada de esta misma voluntad frente a lo uno del deseo de Yahvéh. El trabajo de contemplar como sancionado y bendito por la divinidad el conjunto de normas de un arcaico derecho público y privado, al que se añade el de reconocer en estos preceptos toscos ~~la misma~~ la misma justicia que inspira el orden del universo, tales son las tareas que las castas sacerdotales se imponen; pero carente de cualquier principio moral superior a la idea de la pura expiación como inacabable castigo por un crimen igualmente ineludible, la conciencia judía sólo era capaz de mantenerse con arrogancia en su mortificación reprimiendo toda idea de un premio al dolor de tener Dios. La unidad que instaura la ley

es puramente exterior; en ella coexisten, ajenos, los actos humanos, el juez encargado de exigir la sumisión y la norma misma, único vínculo entre el crimen y el castigo. Cada uno de los términos remite a los otros dos, pero no como armonía de algo vivo, sino sólo en forma de tiránico deber que no suprime la diferencia sino engendrándola de nuevo constantemente. Al no existir un acuerdo interior entre la subjetividad y el precepto, la figura de lo divino es sólo un guardián de los extremos inconciliables que promueve, y entre la culpa y el crimen, entre el crimen y su castigo, sólo hay un abismo infranqueable. La enseñanza de Jesús aparece aquí como superación de una miseria espiritual que había llegado a convertirse en hipocresía y renuncia del hombre a sí mismo:

Si no creéis que yo soy, morireis en vuestros pecados.

Sólo la fé en una realidad absoluta del hijo del hombre arrancaba al judío del estancamiento en la moral del crimen y el castigo. Si el hombre no reconoce en el hombre el Yo Soy de Yahvéh permanecerá en la expiación hasta su muerte, y esta muerte será ella misma una penalidad. Es preciso que la conciencia reconozca en el Mesías a un hombre y en él al espíritu absoluto encarnado, porque únicamente así verá en la ley algo susceptible de total cumplimiento. Siendo capaz de asumir la Encarnación, el judío será capaz de asumir la ley como algo propio y no en forma de algo separado y contrario a su ser. Creer que el hijo del hombre ha llegado significa literalmente curar la herida del pecado y renacer a la vida plena. Porque el hombre se pone como lejano a Dios aparta la verdadera normatividad de sí mismo y se cierra todo camino de santidad que no sea la mutilación de su interior. Pero Jesús enseña que "la forma particular de lo divino aparece como hombre" (59) y que la conciencia de sí es saber acerca del amor del Padre. El sentido del evan-

gelio es la posición del fenómeno en forma de algo reflejado en sí mismo que cumple en su aparecer el destino de aquello respecto de lo cual se presenta como manifestación, o, si se prefiere, el sentido de la buena nueva es el retorno de lo sobrenatural a lo natural ahora redimido que deviene universalidad concreta, divinidad encarnada, de tal manera que la rígida escisión entre lo subjetivo y lo objetivo se presenta como unidad profunda de la vida que recupera su movimiento en la historia. "Sólo la incredulidad hacia la naturaleza", señala Hegel, "podía esperar (como Mesías) otro ser, un ser sobrenatural" (60), porque el Cristo sólo podía ser la singularidad que fué, un hombre que llamaba padre a Yahvéh y exaltaba al pueblo por su confianza en la armonía del alma y el cuerpo.

Para alcanzar la gracia es preciso nacer de lo alto, dice el Cristo, porque la ley permanecerá como perpetuo castigo hasta que la conciencia descubra el vínculo interior que la ha unido y la une al precepto. Este descubrimiento es lo que expresa solemnemente Jesús cuando aconseja al fiel la superación de una falsa humildad:

Vosotros sois la sal de la tierra. Mas si la sal se desvirtúa ¿con qué se la salará? (c..) Vosotros sois la luz del mundo. (Mateo, 5.13-14)

La palabra evangélica quiere entregar al judío la seguridad acerca de su propia naturaleza total, superior y anterior a cualquier ley, y el Sermón de la Montaña es el despliegue de este nuevo universo donde la virtud sustituye a la expiación y la realidad de la gracia al temor de Dios (61). Pero Jesús sólo disponía de su propia figura para describir esta superación de la ley mosaica, sólo podía decir al fiel "mírame y óyeme"; su actividad intentaba hacer patente que el sacrificio

no era el único camino hacia la virtud, que no era necesario respetar el sábado cuando el cuerpo tenía hambre o resultaba posible curar a un semejante, que él era sólo el hijo del hombre y que, sin embargo, era infinitamente superior a sus semejantes porque creía en el amor del Padre. Sólo les suplicaba que alcanzasen su propia verdad en la verdad del hijo del hombre, otorgándose la libertad de ser sus propio jueces y de tener en sí mismos el fundamento de su ser. No podía imponer el amor como Moisés impuso la ley, porque si el amor había de superar la violencia ciega de la norma opuesta a toda inclinación, debía implantarse por amor del amor. De ahí que el crimen contra el hijo -la falta de fé en el universal concreto que es Dios por ser hombre y hombre por ser Dios- no afecte al ser de éste sino sólo al del incrédulo. "El que cree en el hijo no es condenado", dice Jesús; el que cree en él no puede ser juzgado porque no es extraño a la ley, no es algo que ella encuentra fuera de sí, sino la propia ley viva sin lucha. "Pero el que no cree ya está condenado" (Juan, 3.18), pues esta incredulidad es su elección por el amo tiránico que existe para exigir castigo. Y el Evangelio añade: "la condenación está en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz" (Juan, 3.19). La luz es el develamiento del ser total del hombre, de su capacidad para heredar la voluntad que una vez creyó lejana y opuesta a sí mismo (62). El tema de una luz que no quiso ser recibida es central en la buena nueva y resume en realidad la tragedia de Jesús. Vino un Mesías a predicar lo más ansiado y el judaísmo debió ocultarse su propio sentido con escándalo, insistiendo en buscarlo en el milagro, pero esta contradicción está ya en la naturaleza misma de la luz, que ciega inevitablemente en su aparecer a los carentes de ella.

Jesús no podía imponer el amor en el fiel como impusieron los levitas el monoteísmo por el asesinato colectivo (Exodo, 32.25-30), sino

que se limitaba a exponer como condena, como autocondena, la oposición al amor del Padre y el hijo, pero aún esta condena era redimible porque se originaba en una ausencia que podía ser llenada y el desamor podía encontrar su cumplimiento en el amor abriendo el corazón miserable del judío a la verdad de su ser pleno. Siendo la incredulidad en el hijo del hombre una duda y una carencia del fiel respecto de sí mismo, sólo a él castigaba y mortificaba, de tal manera que este acto únicamente promovía compasión. El crimen no era para Jesús el acto de negarse a la fe en un nacido de mujer oriundo de Nazaret, porque esto aparecía sólo como ceguera infantil del que, adorando un ideal que no conoce, anda perdido dentro de sí mismo: "al que diga una palabra contra el hijo del hombre, se le perdonará" (Mateo, 12.32). El crimen irredimible, el único delito alejado de todo perdón es la blasfemia contra el espíritu:

 Pero al que diga una palabra contra el Espíritu Santo no se le perdonará (Mateo, 12.32).

Negando a Jesús el fiel se niega a sí mismo la emancipación verdadera, pero negando al Espíritu aniquila la posibilidad misma del perdón, porque no ataca a un hombre ni a un Dios sino a la imagen misma del amor. La blasfemia contra el Espíritu Santo es la renuncia a toda participación en lo divino (63) y, en cuanto tal, el acto de apartarse de toda gracia (64). Aquél que niega al Espíritu jamás se reconocerá en él y permanecerá escindido frente a sí mismo y frente al mundo que le circunda, porque queriendo conservarse ajeno a la potencia del amor no ha hecho sino exterminar el amor que hubiera podido recibir y dispensar, y necesariamente "morirá en sus pecados" en cuanto que no posee siquiera la aptitud para hacer del delito algo suyo, sino sólo el resultado de un juicio ajeno a él mismo.

b) La moral del amor

■ Cristo invocaba su propio ser total como realidad de la buena nueva. Pero era su peculiar relación frente a la ley lo que inquietaba y asombraba a los judíos, porque en la doctrina de Jesús había una religiosidad nueva y superior a la antigua:

A los mandamientos que imponían simplemente servir al Señor y exigían una sumisión ciega, una obediencia sin alegría, Jesús opuso su exacta antítesis, un impulso e incluso una necesidad del hombre (65).

El mero precepto no es suficiente como regla de la vida, porque el mandamiento es infinitamente inferior a la virtud sobre la cual se funda. La prohibición es el mínimo y no el máximo de la conducta humana, de tal manera que el esfuerzo de la verdadera moralidad aparece como supresión de la legalidad abstracta; cuando el Cristo ordena postponer la ofrenda ante el altar porque está pendiente una reconciliación con el hermano (Mateo, 5.23-24), cuando reiteradamente viola la regla del descanso sabático y se atreve a dispensar un perdón de los pecados, pone una y otra vez al hombre más allá de la ley: "Todo el que pide, recibe; el que busca, halla; y al que llama se le abrirá" (Mateo, 7.8). Pero el esfuerzo de esta moralidad no consiste en el sacrificio de una parte del hombre en aras de la otra sino en la reconciliación de éste con la autonomía de ser su propio hijo. Lo que la norma exige es muy poco en comparación con lo que el ser del hombre puede alcanzar si libera las cadenas que lo atan a la coseidad. El mandamiento que ordena no matar (Mateo, 5.21-23) es sólo el velo que cubre la facultad del amor, y es esta facultad la que el hombre debe actuar, porque si ella no es exaltada el hombre deberá someterse al juicio de otros y al de un Dios lejano, incapaz de cumplir sin violencia lo que su propia naturaleza le impone. El amor aparece como

inclinación natural del hombre a seguir la ley y a seguirla hasta allí donde ella misma se detiene. El nuevo hombre no puede conformarse con evitar el atentado a la vida de otro, sino que ha de pasar a auxiliarle como el tú fundamental que él mismo es (66). La ley reúne los opuestos, el criminal y el justo, sin borrar su contradicción, manteniendo como interior del hombre el crimen conjuntamente con el horror a las consecuencias del crimen, e incluso no se detiene en esta escisión, sino que ella misma en cuanto norma originada y mantenida por un otro ausente para la sensibilidad se contrapone de modo rotundo a lo real como un tú debes que niega el mundo desde fuera (67). Frente a esta regla que sólo expresa el ser incompleto Jesús opone un principio que se identifica con su propia subjetividad armoniosa:

Este principio puede nombrarse como tendencia a actuar en el modo exigido por las leyes; no es un refuerzo aportado a la disposición moral por la inclinación, sino una disposición moral que es inclinación, es decir: una disposición moral que no necesita luchar (68).

Esta disposición moral que no necesita luchar y no alcanza el cumplimiento a través de la escisión sino por medio de la conciencia de sí, es el concepto que no se opone a la realidad abstractamente; toda ley aparece como ley de una inclinación y la inclinación como impulso que no contraviene el precepto sino cuando es refrenado. Lo normativo es una tendencia innata del hombre, y, en cuanto tal, algo que sólo en la inmanencia encuentra su propio fundamento (69); es necesidad oponer la inclinación a la regla moral, porque en esta lucha sólo muere la realidad libre del sujeto, que se lanza así a una inacabable transgresión de lo natural y lo sobrenatural y a una inversión del valor que paraliza a la conciencia sin elevarla a su plenitud. El discurso evangélico quiere instaurar una justicia que no se apoye en la autoridad y el terror sino

en la confianza de cada sujeto con respecto a todos los demás, pues al ser del hijo el juicio es el tiempo de los hermanos; anda dos millas, dice Jesús, cuando te pidan compañía durante una; entrega la túnica que te pertenece si te la piden, porque antes perteneces a la generosidad; ama a tu enemigo, porque sólo lo imaginario es hostil y la vida verdadera se ^{re}concilia en sí misma (Mateo, 5.38-42).

Pero ante todo la nueva moral es una conciencia de sí asegurada. El judío era incapaz de aclarar su ley en el amor porque desconfiaba del mundo y, sin embargo, no asumía en esta desconfianza el resentimiento hacia Yahvéh que le guiaba; su odio hacia todo lo natural era odio hacia Dios, responsable único de la calamidad y la miseria, pero precisamente por ello era incommovible su desprecio por lo natural expresado en la ley absoluta y exterior. Para suprimir el legalismo que inundaba el espíritu judío era necesario probar que en lo humano estaba el amor de la divinidad a sí misma y que el hombre era la luz suprema de la vida. El discurso de Jesús tiene siempre un doble alcance y manifiesta a la vez las virtudes como aquello grato a la divinidad y como la vida misma de la divinidad que ha de ser imitada; cuando predica la generosidad del fiel hacia sus semejantes afirma un ser pródigo en lo divino y ~~así~~ resulta ^{así} inseparable la norma ~~de su~~ ^{de su} fundamento ~~que~~. El amor de Dios es probado por el amor de los hombres a sí mismos, pero esta proposición no es sólo una palabra y debe reflejar la vida misma de lo humano; el amor del creador a lo creado es el eje sobre el cual se apoya el amor de los individuos entre sí. Porque el Padre ama es preciso que el hombre viva de la misma manera, porque sólo así surgirá para él la realidad de un Padre universal.

Sin embargo, la disposición del amor "donde la ley pierde su uni-

versalidad, el sujeto su particularidad y ambos su oposición" (70), no es una moral que pueda ser escrita y confrontada luego con una vida que quizá se muestre tiránicamente ajena a la misma; la disposición del amor es el acabamiento por plenitud de toda escisión entre un ser y un deber. El evangelio es lo contrario de un derecho positivo donde se zanzan conflictos de intereses contrapuestos y la verdad aparece separada de cada individuo, porque su sentido es la autonomía absoluta que se concede al sujeto para vivir en la igualdad que no suprime la diferencia; cada hombre se juzga a sí mismo confrontando su existencia empírica con el ideal de la generosidad y la confianza. La única regla de esta relación del hombre con sus semejantes y para con lo divino que en él habita es un precepto donde se niega toda objetividad a la ley:

No juzgueis y no sereis juzgados, no condeneis y no sereis condenados (Mateo, 7.9)

La culpa se origina en la consideración del otro como externamente sometido a una regla, en arrogarse el servil derecho de denunciar la libertad del hombre; se condena aquél que cree posible la condena, el que no descubre el vínculo interior por donde se enlazan culpa y gracia. De la ciega obediencia a los mandamientos sólo resta un pensar que no se opone a la vida: "Porque con la medida con que midais se os medirá a vosotros" (Lucas, 6.38). Las terribles amenazas de Yahvéh que acompañaban el texto de la ley mosaica, el hecho mismo de ser amenazado el fiel por un otro, han perecido en el movimiento que tiene por ideal al hijo del hombre, y permanece sólo la verdad de que cada hombre responde de sus actos y se mide por su medida; quien inculpe será inculcado porque lleva el mal dentro de sí; quien contemple estrechamente el amplio cauce de la vida sentirá su propio ser reducido, pues queriendo

determinar a otro sólo se cosifica a sí mismo. "¡Dichoso aquél que no se escandaliza de mí!" (Lucas, 7.23), exclama Jesús, pues sólo el que identifica la moralidad con la esclavitud es ajeno a su propio ser. Quien no se escandaliza del Cristo lleva dentro de sí lo divino y custodia su espíritu, pero el que teme incurrir en blasfemia asumiendo que el hijo del hombre es hijo de Dios blasfema por lo mismo, porque el temor de Yahvéh no aparece ya como virtud sino más bien como el pecado inborrable de negar al Espíritu Santo. Puesto que Yahvéh se presenta en el Cristo a manera de un padre del hombre, el terror ante él se manifiesta como desconocimiento absoluto de lo humano y lo divino; la norma positiva debía parecerle a Jesús una monstruosa codificación del odio de los extremos en él unidos, y atribuía a la hipocresía del hombre esta idea que su propio ser rechazaba. Contraviniendo la ley buscaba probar al pueblo que el cumplimiento de la justicia iba más allá de todo servicio y que la orgullosa ignorancia acerca de lo divino, la prohibición de pronunciar su nombre y de representarse su obra, había llegado a convertirse en apostasía. Esclavizado ante Yahvéh, el judío no hacía sino despreciar y envilecer lo supremo; la ley ante la cual se inclinaba no era sino el yugo que había impuesto a la libre determinación de su Dios, al que había convertido en amo de un presidio. La obediencia ciega y la humillación ante el más poderoso no podían aparecer para el Cristo como virtudes, porque aniquilando al hombre aniquilaban al mismo tiempo a su Dios, haciendo de su gloria el resultado de una mutilación general de lo humano. El Padre de Jesús,

No es un Dios de muertos, sino de vivos (Marcos, 12.27).

Jesús pretendía derivar del Padre por pura progresión amorosa,

pero ya al nacer se vió inundada de sangre la tierra por causa de él. Predicaba una religión apoyada sobre el ser total del hombre pero había sido precedido por un Dios que decía "polvo eres y al polvo volverás". Los judíos unificaban todo lo existente en una relación universal de amo y esclavo, mientras el Cristo llamaba a sus semejantes amigos o hermanos. Si el Antiguo Testamento y el Nuevo están ligados íntimamente no es sólo por la pacífica armonía del Espíritu Santo: la posición del judío ante el mundo y ante su Dios debió sufrir una modificación fundamental que, en términos generales, coincide con la disparidad del Dios de Moisés y el Padre de Jesús. Esta modificación puede contemplarse como el tránsito de la idea de esclavitud hasta la religión de la autonomía.

c) El movimiento de la conciencia servil

El Dios de Abraham y Moisés es el amo puro, aquél nombrado por entero con la palabra "Señor". Pero el amo ^{no} es simplemente el que detenta el poder, ni es tampoco el que sabe hacerse temer por otros. El amo es más bien la independencia absoluta de aquello que es reconocido como teniendo en sí mismo su propio fundamento. La definición hegeliana del amo dice así:

El amo es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella sino una conciencia (...) que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general (74).

Yahvéh es Yo Soy, aquél donde es puesta simultáneamente la subjetividad excluyente y el ser que nada excluye. Pero, en cuanto Señor, está en relación consigo mismo a través de otra conciencia, precisamen-

te a través de la conciencia servil del fiel, que se caracteriza por aparecer ligada a la coseidad o al mundo como objeto independiente de ella. Este vínculo que ata a la conciencia servil a lo inmediato es su propia tendencia a guardar la vida a cualquier precio, la imposibilidad de renunciar a ese conjunto de deseos inmediatos que se designa como "instinto" de conservación; el fiel se descubre inmerso en una realidad objetiva más poderosa que él, y en su humillación ante el mundo independiente se escinde en un sentimiento de lo esencial -que aparece como el Señor, donde lo subjetivo ha querido conservarse puro y no está manchado por la coseidad- y una representación de su propio ser dependiente. En este primer momento, la conciencia religiosa contrae una alianza con el amo que constituye los términos de la relación: el fiel reconoce pero sólo es parcialmente reconocido, es decir: aparece en la conciencia del amo como una criatura de naturaleza especial a la cual corresponde ante todo una actitud no absolutamente negativa frente a la alteridad, o, si se prefiere, aparece como aquél que conoce lo supremo pero desea preservarse de la destrucción a la cual ^{se} expondría en la pura negatividad de su ser en sí y para sí. El Señor, al cual pertenece no sólo el concepto de su propia subjetividad sino también el deseo absoluto de negar el objeto independiente, aparece para el fiel como creador separado de su propia obra, y recibe de la otra conciencia un reconocimiento ilimitado, porque no es para ella sino lo que ella quisiera ser en sí misma: la pura autonomía de la conciencia de sí. El siervo se protege del mundo pactando con aquél que no temió al mundo y que se opone en la ^{absoluta reali-} ~~absoluta reali-~~ ~~dad~~ ^{dad} de su ^{yo} ~~yo~~ a toda subordinación ante lo objetivo.

Pero la relación de Yahvéh a su fiel es doble. "El amo se relaciona ^{con} ~~el~~ siervo de un modo mediato, a través del ser independiente" (75),

porque es por medio de una realidad física que aparece subordinada a la divinidad pero ajena y superior al fiel como Yahvéh entra en contacto con su siervo; puesto que éste aparece encadenado a aquello que no determina, sin embargo, el ser de su Dios, queda subsumido en él como un lejano reflejo de la conciencia que es en sí misma su propia esencia. Por otra parte, "el amo se relaciona con la cosa de un modo mediato, por medio del siervo" (76), no recibe lo objetivo sino a través de la operación negativa que sobre el mundo realiza la religiosidad del fiel; como la cosa es independiente con respecto al fiel -y esta cosa es ante todo su ser natural mismo- está éste obligado a modificarla por medio del acto moral que reprime la inclinación inmediata en el trabajo del culto y en la obediencia a la norma emanada del amo; Yahvéh no recibe la coseidad, la vertiente objetiva del fiel ligada al mundo sensible, sino después de la transformación que sobre ella realiza el justo, pero como la coseidad pertenece a la esencia misma de esta conciencia, el Dios único recibe una cosa que se niega a sí misma sin que esta negación aparezca, sin embargo, como obra de ^{ella} ~~ella~~ misma sino como servicio y fidelidad a una esencia ^{ajena} ~~ajena~~. Este resultado es lo que Hegel designa diciendo ~~que~~, por medio del trabajo del siervo, "la relación inmediata se convierte, para el amo, en la pura negación de la ^(cosa) ~~misma~~ o en el goce" (77), porque habiendo "intercalado al siervo entre la cosa y él, no hace con ello más que unirse a la dependencia de la cosa y gozarla puramente" (78); la relación de Yahvéh con la naturaleza se establece así como disfrute de la naturaleza renegada del judío, aniquilada como lo inesencial por éste, de tal manera que la actividad de la separación entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo divino y lo natural, que incumbe ante todo al amo -pues es ella la fuente del reconocimiento ilimitado que el fiel le presta- se desplaza hasta el siervo, que

oponiéndose a su propia dependencia frente a lo inmediato ofrece a su Dios la adoración de la esencia de éste como realidad efectiva. Puesto que el mundo es negado por el fiel, la divinidad vive en el trabajo de éste su propio goce de la independencia sin lucha, independencia que en el origen sólo adquirió a través de la obra dolorosa de una creación; como la negación que el hombre realiza de la coseidad y de su propia coseidad no es total, no aniquila a priori lo objetivo de sí mismo, ^{como} es sólo el resultado de una negación limitada que desde el interior de lo natural procede a transformar religiosamente lo inmediato, la conciencia del fiel no se encuentra en disposición de exigir un reconocimiento salvo para el trabajo cotidiano e inacabable de purificación que realiza, el cual sólo le otorga un derecho a ser protegido ante lo contingente (79). En el monoteísmo la divinidad se encuentra ante un mundo negado y el hombre ante un mundo por negar; la incompleta oposición del fiel a la realidad que constituye su ahí es la pura satisfacción del Señor omnipotente, porque, originándose en el siervo, no hace sino manifestarse como identificación con el amo, identificación que no amenaza, sin embargo, la posición privilegiada de éste, pues el fiel permanece encadenado a lo inmediato en su deseo de superarlo por el solo culto: vive con humillación su terror a la muerte y entrega a aquél que considera eterno la esencia de su propio querer limitado. El reconocimiento es, así, unilateral y desigual, porque Yahvéh tiene en sí mismo la verdad acerca de sí mismo, y el fiel es respecto de Dios sólo una cosa inessential que ni siquiera posee certeza acerca del valor que su propio reconocimiento del amo tiene para éste. Conoce la verdad absoluta de lo subjetivo, la independencia total ante la coseidad, pero la conoce en el amo y no en sí mismo, de tal manera que vive su esencia como presentimiento de otro. A su vez, el Dios que ha creado ya el mundo sin unirse a él se alimenta de este presentimiento que aparece como ofrenda de un

diezmo sobre todo lo obtenido, y habita su ser sin resistencia. Cuando el fiel recibe como donación la ley que ordena separar alma y cuerpo, inclinación y moralidad, lo divino ha alcanzado en su permanente ser otro, en su absoluta trascendencia, la plenitud del sujeto reconocido. Israel se comporta frente a su Señor como ante cualquier otro amo, y el régimen de sacrificios de animales y bienes ante él es en todo similar a la periódica rendición de cuentas del vasallo al señor. (80)

Pero el movimiento que lleva al amo a la plenitud de su existencia es en realidad el despliegue contenido del ser total del siervo o fiel. Cuando el amo alcanza el reconocimiento indiscutido de su señorío no manchado por vínculo alguno con la coseidad, ha logrado consumir la operación del sujeto absoluto al precio del sacrificio del fiel, que habrá de manifestarse antes o después como realización efectiva de su ser independiente. La profecía es una oscura sospecha de Israel relativa al valor de su propia esclavitud:

Esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por éste o por aquél instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto en ella había de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, el puro ser para sí, que es así en esta conciencia (81).

En el terror del desgarramiento que impone la lucha por la propia verdad frente a un Dios omnipotente y una naturaleza hostil, la conciencia del fiel ha alcanzado la pura negación de sí misma, de tal manera que si antes conocía lo subjetivo como aquello que estaba fuera de ella, en el Señor, y se tomaba a sí misma como existencia dependiente de la coseidad en general, pasa a considerar ahora la subjetividad en ella misma, como conciencia de una destrucción total de lo inmediato. Pero el miedo a la muerte que el fiel suprime en su movimiento negativo aparece como positividad para la conciencia religiosa que ha situado ya lo sub-

jetivo en su interior, y la verdad de este espíritu se expresa en la afirmación fundamental: "El temor de Yahvéh es el principio de la ciencia" (82).

Sin embargo, el fiel no posee aún, con su solo terror devenido conciencia de sí, la singularidad del ente independiente, sino sólo la certeza referida a la propia instrucción a través del dolor y el extrañamiento. "Pero a través del trabajo llega a sí misma" (83), dice Hegel, porque el trabajo no aniquila simplemente su objeto, sino que lo forma (84) en una nueva realidad y conserva así su permanencia; el deseo del Señor es el puro goce de disolver la coseidad independiente, la impulsividad no reglada del fiel, pero en el fiel tal deseo, precisamente porque comenzó siendo temor y miseria, aparece a manera de operación que transforma lo real inmediato sin apartarlo de sí, permaneciendo cerca de ello hasta convertir la objetividad hostil a sus manos del propio ser natural en producto de ellas. La pura libertad negativa del amo celestial, aquella que le indujo al diluvio y aquella que suscita la imagen del apocalipsis, la voluntad de ser sólo el sí mismo excluyente, implica una satisfacción "que tiende a desaparecer, pues le falta el lado objetivo o la substancia" (85), mientras que el trabajo de la conciencia infeliz, en cuanto voluntad refrenada y supresión contenida de lo inmediato, conserva la autonomía del sujeto sin renunciar a la coseidad y entra, por tanto, en el reino de lo permanente. En el movimiento de la conciencia religiosa, la negación que el justo lleva a cabo sobre sí mismo no suprime sino la acción del otro sobre su ser, porque por medio del terror y el trabajo se ha transformado, pero únicamente para permanecer en sí mismo como luz de sí mismo. De ahí las rotundas palabras del Cristo, el ya formado, acerca de la autonomía absoluta del

hijo y su ser en sí (Juan, 5.26-27). Pero para descubrir en la conciencia servil la verdad de la conciencia divina invirtiendo así la relación desigual y tiránica ha sido necesaria ante todo una disciplina:

Sin la disciplina del servicio y la obediencia, el temor se mantiene en lo formal y no se propaga a la realidad consciente de la existencia. Sin la formación, el temor permanece interior y mudo y la conciencia no deviene para ella misma. Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia. Y si no se ha sobrepuesto al temor absoluto, sino solamente a una angustia cualquiera, la esencia negativa seguirá siendo para ella algo externo, su substancia no se verá totalmente contaminada por ella. Si todos los contenidos de su conciencia natural no se estremecen, esta conciencia pertenece aún en sí al ser determinado; el propio sentido es obstinación, una libertad que sigue manteniéndose dentro de la servidumbre. Y, del mismo modo que la pura forma no puede devenir esencia, tampoco esta forma, considerada como expansión más allá de lo singular, puede ser formación universal, concepto absoluto, sino una habilidad capaz de ejercerse sólo sobre algo, pero no sobre la potencia universal y la esencia objetiva total (86).

Jesús representa el momento en que la conciencia servil se descubre a sí misma como principio de la forma:

No tenía necesidad de que nadie le informara acerca de los hombres, pues él conocía lo que hay en el hombre (Juan, 2.25).

Con el Cristo alcanza la conciencia religiosa su definitiva síntesis como presencia del universal concreto que habita la tierra y nace de mujer; habiendo existido tal fiel, la naturaleza humana abandonó en su religiosidad la estructura de lo particular y cambiante, el estatuto de algo que tenía fuera de sí su propio paradigma; en el ser que habitaba un sepulcro vacío conoció la conciencia su propio poder ilimitado, y en el hombre que hacía patente la esencia del hombre como totalidad indivisa, que no era solamente la intuición de ella sino un existente entre

los existentes, apareció la armonía de lo uno y de lo múltiple en cuanto ideal de vida plena:

Acordaos de lo que os he dicho: el siervo no es más que su señor
(Juan, 15.20).

El esclavo no es más que lo verdadero de su amo ~~verdadero~~, la subjetividad que en su propio movimiento niega toda determinación específica que sobre ella recaiga. Lo verdadero del amo no es diferente ni opuesto a la esencia del siervo, porque el siervo es la historia misma del amo, su verdad que deviene. El discurso evangélico sólo es desoído cuando se escucha con fines de edificación y pasividad, cuando no eleva lo humano a la confianza de que el tiempo del hijo ha llegado; por eso afirma el Cristo que no viene a traer la paz sino la espada, "el hombre contra el padre" (Mateo, 10.34-35), la lucha en el interior de la familia, porque es allí donde se fragua la escisión del causante y el heredero y allí también donde nace la autoridad como valor absoluto de la vida. La religión de la ley es una moralidad de esclavos y de muertos, y el esclavo que no alcanza la emancipación vive del odio permanente hacia su señor, sea éste divino o terrenal. La libertad no es sólo el concepto de un otro libre, y el que eso dice creer está ya enterrado en su hipocresía de fariseo, sino la abundancia del alma y el cuerpo unidos:

Las palabras que os he dicho son espíritu y son vida (Juan, 6.63).

"Cree en mí" y "ama a tu prójimo" son la misma cosa, porque la conciencia servil hipostasiada, hecha segundo momento del símbolo trinitario, es el hondo sentido de la fraternidad, un surgir inseparablemente ligados lo inmutable y lo cambiante del hombre en un yo que reenvía

a un nosotros y un nosotros que posee la unidad del yo donde se suprime la irreconciliable soledad del antiguo fiel (87). Cuando dos hombres se unan para solicitar algo, alcanzarán lo que buscan (Mateo, 18.19), pues sólo el que se cree ajeno a los otros puede quedar insatisfecho y estéril. Siendo el tiempo del Mesías el anonadamiento general de los que, sin embargo, crean y extienden el universo humano por medio de la negación de su existencia empírica, la transición se concibe como presencia del universal humano, que en ningún hombre se agota pero del cual participan todos los sujetos en la igualdad absoluta; la justa envidia del siervo es aquello que ante todo habrá de ser satisfecho, de tal manera que los últimos serán los primeros, y el hombre se sentará a la diestra del poder (Mateo, 26.64) por derecho que tiene su fundamento en la historia.

Sabeis explorar el aspecto de la tierra y del cielo, ¿cómo no explorais, pues, este tiempo? (Lucas, 13.56).

La riqueza, representación visible de la autoridad que no arranca de su propia confianza, es una petrificación del contacto entre los hombres y una subordinación de lo subjetivo a lo objetivo; el rico cree servir la causa del reconocimiento de sí mismo pero no hace sino reconocer a un nuevo dueño en el dinero, y depende así de los hombres ante los cuales desea medrar y ante el bien por el cual resulta poseído, de tal manera que queriendo obtener su propia independencia no hace sino servir a dos señores que se oponen (Mateo, 6.24); los bienes se corrompen si no vive en ellos la libertad de un espíritu amante, y a esta corrupción es arrastrado el hombre que necesita atesorar lo objetivo para relacionarse con sus semejantes. El ser pleno del hombre no se conformará con los restos que caen de las mesas visibles e invisibles del poder -no permanecerá como Lázaro agazapado frente al banquete del rico-,

y hará de su divinidad un padre y de sus sacerdotes unos iguales. La convención y el formalismo se oponen a la radical autonomía del hombre, y el que quiera seguir su propia libertad ha de superar las antiguas prohibiciones, prescindir de su espíritu legalista y temeroso, perseverar en la prodigalidad confiada. Los animales tienen guaridas y nidos, pero el hijo del hombre no tiene refugio ni busca descanso (Mateo, 8.20), pues es llamado desde él mismo a un sí mismo más alto y habita una vocación que ~~se~~^{únicamente} el se impone. La liturgia y las prácticas piadosas sólo cubren un vacío que no merece respeto ni honor, porque la vida ha de encontrarse en la pura conciencia de la vida recuperada:

Otro de sus discípulos le dijo: "Señor, déjame ir primero a enterrar a mi padre". Dícele Jesús: "Sígueme, y deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mateo, 8.21-22).

La caridad que el Cristo predica representa el amor de los hombres a lo humano, pero al depender este amor de la supresión del espíritu odioso de la servidumbre intemporal, la caridad se dirige primordialmente a la unión militante del conjunto de los hombres para la subversión del Señor absoluto y de los amos particulares. Cuando se dice "ama a tu prójimo como a tí mismo" se alude ante todo a que este prójimo es uno con el que ama y que tal amor es el ser reflejado de esta unidad donde lo singular no necesita ser suspendido. Se ama al hombre porque es el tú absoluto (88) donde el yo y el nosotros confluyen, de tal manera que aún cuando se dice del prójimo que es lo que el sujeto debe ser para sí mismo -"sé tu prójimo"- el amor al semejante es armoniosamente generosidad y aseguramiento. En el Sermón de la Montaña la esclavitud es el estado que prepara la libertad, y son benditos los que claman desde ella; tanto da que esta servidumbre se origine en el pecado o en la pobreza, porque lo esencial es el descontento, el abismo entre el ideal

y la existencia. Suprimir la esclavitud es la operación a partir de la cual aparecerá en la tierra el reino de los cielos -"el reino de los cielos es semejante a un rey que quiso ajustar cuentas con sus siervos" (Mateo, 18.23)- pero la sumisión a un amo no será superada por un simple cambio en el sujeto de la autoridad

...dándose cuenta Jesús de que intentaban venir a tomarle por la fuerza a hacerle rey, huyó de nuevo al monte él solo (Juan, 4.21-22).

sino por un conocimiento del propio ser total:

Créame mujer, que llega la hora en que
ni en este monte ni en Jerusalem adorareis al Padre.
Nosotros adoramos lo que conocemos,
porque la salvación viene de los judíos (Juan, 4.21-22).

Sólo la conciencia del movimiento evangélico que niega la escisión y afirma el amor, donde la temporalidad aparece como apertura del ideal a su propio despliegue, entrega al hombre su propia naturaleza infinita. "No os llamo ya siervos", dice Jesús a los discípulos turbados por una palabra que todavía asumían con orgullo, "porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos" (Juan, 15.15).

Sin embargo, la actitud del Mesías hacia el mundo era tanto rebeldía ante su cruel barbarie como huida frente a él. Por eso su destino debía ser la duda y el temor al abandono. "En la medida en que Jesús no había cambiado el mundo, debía huir de él" (89).

Pero Sería incompleta la exposición del segundo momento de la Trinidad si no diera cuenta de cómo se sintió Jesús abandonado por sus hermanos y amigos y de cómo, preparando su glorificación, los abandonó a una

nueva religiosidad positiva y legalista. "Anunciando la unión, por eso mismo debía ser Jesús el que preparase una separación más profunda que ninguna otra" (90). La renuncia al "hombre redimido por el hombre", que es un fin de la presencia real y afectiva de lo divino en la historia, aparece en una triple representación íntimamente relacionada: la idea de un ser sobrenatural de naturaleza maligna, la esperanza de la plenitud puesta en otra vida, y la humillante e injusta muerte del Cristo. Todo ello prepara la síntesis eclesíastica que, partiendo de la negación cristiana, no es sino la reposición modificada del Antiguo Testamento. Pero el despliegue de la razón religiosa no debe formularse sino como resultado de la exposición misma.

d) La imagen del Maligno

El hombre es hijo de Dios; lo divino ama paternalmente su propio devenir hombre en el hijo; el hijo predica el amor fraterno que suprime, por cumplimiento rebasante, la ley. Reconozcamos la autoridad suprema como Padre y asumamos la responsabilidad de su propio ser paterno. He ahí el verbo evangélico en su formulación más abstracta.

Pero la naturaleza paternal de Yahvéh exige, para la unión del hombre, la escisión de lo divino en un principio de bondad y delegación absoluta y un principio que reúne todo el mal de la tierra. Esta representación del todo como un combate entre la luz y las tinieblas, entre la divinidad del bien y el genio del mal, cuya inmediata consecuencia ~~es~~ ^{aparece en} la doctrina maniquea ~~y~~ otras herejías (91), es aquello que cuidadosamente evitó la religión monoteísta de Moisés. Los judíos poseían suficiente fuerza espiritual para asumir sin paliativos la totalidad de las

determinaciones como obra de Yahvéh. Tanto en la profecía como en los libros sapienciales jamás necesitó este pueblo exculpar a su Dios de la desgracia y el pecado del mundo por medio de un nuevo ser sobrenatural responsable del dolor y la penuria. "¿Cae en una ciudad el infortunio sin que Yahvéh lo haya causado?" (Amós, 3.6), dice la profecía, y aclara: "Yo hago la dicha y creo la desgracia, yo Yahvéh" (Isaías, 45.7), porque la palabra sātan deriva, según consenso general, de un verbo cuya traducción es impugnar, retar y perseguir, verbo que sólo aparece cinco veces en el Antiguo Testamento (92), lo que de ningún modo otorga estatuto ontológico a un ente cuya esencia sería ser constantemente "sātán" del hombre. Sin embargo, esta acción de oponerse algo a algo en unas pocas ocasiones designa también a una figura próxima a Yahvéh o idéntica a él.

En el libro de Job aparece entre los extraños hijos de Dios un "adversario" que duda del rigor espiritual del justo, pero este enemigo de Job no se presenta en modo alguno frente a Yahvéh sino como un fiscal celestial que cuenta con su apoyo y al cual escucha especialmente; la personalización del acto de acusar no aparece en forma de operación maligna sino más bien como voluntad de Dios que duda de su fiel pero no desea aniquilarlo, de tal manera que si hubiera que buscar un sentido oculto a esta figura se identificaría con la ira de Yahvéh, que al ponerse aparece mitigada por el sentimiento de la benevolencia. Por eso hay en el mismo libro de Job, poco después de aludir al diálogo de Yahvéh con el fiscal celestial una sentencia del justo que suprime toda duda: "Si aceptamos de Dios el bien, no aceptaremos el mal?" (Job, 2.10). Satán es uno de los misteriosos hijos de Yahvéh del Antiguo Testamento y precisamente aquél a quien incumbe la función de exigir del hombre el sacrificio, de probarle hasta el límite de sus fuerzas, porque representa

la desconfianza de Dios y su justicia más rigurosa. Zacarías describe en la cuarta visión el lugar de esta imagen religiosa y su sentido: "Me hizo ver después al sumo sacerdote Josué, que estaba ante el angel de Yahvéh; a su derecha estaba el Satán para acusarle" (Zacarías, 3.1). El enviado o angel de Yahvéh y el acusador no son sino el desdoblamiento del mismo Dios único, cuya relación para con Israel es ambivalente, y en ningún lugar de la antigua Escritura se encuentra nada similar a una condena del Satán, porque no es independiente ni lejano ni contrapuesto a Yahvéh, sino sólo el momento de su ira y de su enemistad hacia el pueblo elegido. Se alude a veces al texto del libro primero de las Crónicas como prueba de la existencia de un demonio independiente de la divinidad:

Alzóse Satán contra Israel e incitó a David a hacer el censo del pueblo (1 Crónicas, 21.1)

pero lo allí expuesto no hace sino confirmar nuevamente una identidad de Yahvéh y Satán, porque haciendo referencia a la misma acción de David la misma Biblia dice:

Se encendió otra vez la ira de Yahvéh contra los israelitas e incitó a David contra ellos diciendo: "Anda, haz el censo de Israel y de Judá" (Libro Segundo de Samuel, 24.1).

Sin embargo, en los Evangelios la ira de Yahvéh, ahora devenido Padre, ya no puede asumirse como siendo una parte de la vida de Dios, sino que se opone a él en forma de un ser de naturaleza maligna que quiere su ruina en la ruina del hombre. Puesto que la única verdad del Padre es que "quiere al hijo" y delega en él su poder, el dolor de la conciencia religiosa y la tentación mesiánica, la inclinación a divinizar lo humano sin vincular este proceso a la voluntad de Dios, aparecen como obra de

200.

un demonio similar a los de la mitología preyahvista. Las tentaciones del Cristo en el desierto son la lucha de un hombre frente a su propia ambición, del ~~hombre~~ hombre que renuncia a un dominio tiránico sobre la naturaleza y los otros pueblos; pero este conflicto interior es deformado y proyectado hacia afuera por medio de la imagen del ente diabólico que refuerza la tentación y libera a Jesús de responsabilidad alguna en su génesis. Lo irreligioso en el hombre es obra del diablo, y lo que aparece para él como injusticia o dolor innecesario es también obra de Satán; lo divino y lo humano han lanzado su rebelión y su ira recíprocas sobre un vacío que pasa a personalizarse como siendo el Maligno, pero la operación mediante la cual son resucitados los demonios animistas primitivos arrastra consigo el velamiento de aquello que el hombre llama mal y la primera infidelidad a la rigurosa fe monoteísta del judaísmo. Puesto que el mal se origina siempre en el exterior y no es la propia ambivalencia del fiel o de su Dios, nace el mal como abstracción pura apoyada en la subjetividad de Satán, infinitamente poderoso ahora, pero este movimiento implica un retorno al delirio de persecución propio del animismo ~~animista~~, de tal manera que no es tanto cuestión de purificar el alma como de no ser vencido en el combate con el nuevo ser pensado que sustituye a la asunción interior de la culpa. El mal pasa a ser el Malo, de tal manera que el acusador celestial presente en Job y Zacarías, justicia pura de Yahvéh, deviene demonio exterior a Yahvéh. La puesta a prueba del fiel no es obra de su Dios, ni tampoco conflicto del ser moral del hombre; es un nuevo otro donde se reúnen los rasgos que la conciencia evangélica no puede ya conocer como propios de lo divino. El Yahvéh uno absoluto, reunión de todos los dioses y poder de todos los poderes, se escinde en un Padre y un diablo, y el fiel se coloca en la alternativa de servir no a una autoridad sino a dos, representante la primera del bien puro y la segunda del mal puro también. Esta moralidad

sublima a Yahvéh hasta hacer de la fuerza infinita un padre bueno, pero condena simultáneamente todas las demás manifestaciones que le estaban atribuidas como obras de un ser maléfico. Tal moralidad suprime el culto al temor de Dios, pero sólo al precio de ocultarse en la figura de Satán su propio movimiento, haciendo de la tentación el resultado del deseo de un otro y del crimen el triunfo de este otro. La conciencia cristiana ha perdido el juez inflexible y lejano de su culpa, pero ha adquirido en esta emancipación un perseguidor que lo sustituye y mantiene su pecado sometido a la mediación de otra conciencia. E incluso crece la contradicción cuando se dice que el poder de Jesús sobre los demonios destruye el imperio de Satán -"por el espíritu de Dios expulsó yo los demonios" (Mateo, 12.28)- porque o se entiende por ello que suprime al fiscal celestial, "hijo de Dios" del Antiguo Testamento, al ángel de la justicia, o en el acto de suprimir este imperio no hace sino crearlo, pues no existían tales figuras ni tales poderes en el judaísmo; la práctica de los exorcismos, empleada desde tiempo inmemorial por los judíos, nada tenía que ver con la personalización del pecado en un ser superior al hombre y rival de Dios.

Pero la figura de Satanás no sólo corrompe el fundamento de la nueva moralidad en lo que se refiere a la creación del mal abstracto separado del movimiento que unifica la transgresión con el perdón de los pecados, sino que suministra una concepción del mundo como obra de la subjetividad perversa repentinamente presente en la conciencia. No sólo hay el mal separado del bien e inmóvil en su eterno provenir de otro, sino que este mal se identifica con la totalidad de lo mundano. De este modo, el discurso de Jesús, que era armoniosamente "espíritu y vida" y tenía al Mesías por "tiempo" del mundo, se transforma en una condena total de la vida terrena apoyada en una visión abstracta y persecutoria.

Uniendo el odio que el alma servil de los judíos le profesaba y su propio temor al martirio y a la muerte como figura de un Príncipe de las tinieblas (Juan, 12.31, 14.30, 16.11), Jesús huía del mundo histórico que deseó habitar sustituyendo el conflicto interior del alma religiosa por un duelo del Hijo con Satán -donde forzosamente este último aparecía como primogénito de Dios- que llenaba el hueco del antiguo temor a Yahvéh. Pero la idea del perseguidor implica la pérdida de aquello que formaba parte de la Redención, y el evangelio invierte su sentido al girar sobre ella. Muerto el Cristo, lo que el discípulo que le vió expirar sabe es que

El mundo entero yace en poder del Maligno (Epístola 1 de Juan, 5.19)

de tal manera que la vida abundante del que es sucesor de Dios, del hombre de la nueva fe, aparece como el peligro de ser tentado sin tregua por el espíritu del mundo que iba a ser redimido. Y puesto que a éste le ha sido entregado el mundo (Lucas, 4.6), la vida plena que el evangelio promete debe referirse sin duda a otra existencia, vida de la cual se predica la eternidad y la beatitud absoluta. Jesús había sido el que acusaba a los judíos de adorar aquello que no conocían y de humillarse como siervos desconociendo el tiempo de la ^{emancipación} ~~liberación~~, pero fué también el que ^{en lugar de ella} ~~les ofreció~~ la vida del más allá incognoscible. Ofreció aquello que nadie podía creer sin prestindir del hombre empírico y de la sana razón, sin abandonar todo cuidado y amor por la tierra, pero le ofreció unido a la verdad absoluta del hombre total. Por eso mismo vive en la imagen delirante de Satán el repudio de aquello que quería restituir a su plenitud el evangelio. En la medida en que a Satán le ha sido entregado el poder y la gloria de los reinos terrestres, el Cristo debe advertir que su reino "no es de este mundo", pero el Cristo es pre-

cisamente el devenir contradictorio de este mundo que se redime cumpliendo su propia historia, de tal manera que la esperanza en un hijo del hombre queda negada por la creencia en un previo hijo de Yahvéh que es Satán, al cual le fué concedida la tierra como dominio, y el vínculo interior que une el pecado y la gracia se revela como combate contra el enemigo personalizado que busca el mal sin descanso. La vida de esta contradicción es la idea de la resurrección de los cuerpos, donde el desprecio hacia la capacidad humana para transformar el universo hostil al proyecto de su voluntad se combina con la fe en la inmortalidad del espíritu, o, lo que es idéntico, donde la representación del Male coexiste con la imagen del buen Padre. Las consecuencias de esta fe en otra vida, a la que arrogantemente se habían negado los judíos, y de esta idea de la culpa como persecución a manos de otro se hacen ya patentes en el relato de la muerte de Jesús pero inspirarán sobre todo la larga noche del medievo.

e) La Pasión

En lo religioso, el horror a la temporalidad aparece como promesa de vida eterna. Los Evangelios, donde el ya es el reino de los cielos, contienen, sin embargo, el cierre de su propio despliegue histórico. El judaísmo no buscaba defenderse ante el necesario fin de la vida ni ante la idea de la muerte, porque asumía la historia como diálogo interior de la ley y su siervo, es decir, como simple manifestación o fenómeno de la relación de Israel y Yahvéh. Puesto que no temía a la muerte en sí, sino sólo a la violencia que destruye sin reconocimiento el fiel servicio y la humildad, el judío no buscaba premio -la ley era su premio- ni ambicionaba recompensa alguna en su puro deseo de alcanzar lo santo, sino úni-

camente la fuerza necesaria para presegir el sacrificio que emancipaba de lo natural no mediado. La fe evangélica era, por el contrario, una **Confianza** en lo humano que sólo a medias ocultaba el pavor ante la muerte en todas sus formas; por ello acabó apoyando la religiosidad en la idea de la incorruptibilidad del cuerpo que surgía como satisfacción de todo lo que en el Cristo apareció sólo en la forma de pensamiento. Representando la historia, la palabra de Jesús hubo de negarla en la idea de la vida eterna, y viviendo la relación del amo y el siervo como movimiento donde el primero se descubre en el segundo, hubo de renunciar al trabajo y al dolor que la habían constituido en pura autonomía, considerando lo mundano obra del diablo. Pero esta determinación de la finitud temporal como castigo superable en la inmortalidad está directamente vinculada al destino de la existencia de Jesús, que quería y temía a la muerte, que se glorificó por medio de ella y que pidió gracia ante el martirio. La idea cristiana de la muerte se identifica con el relato de la Pasión y posterior Resurrección de Jesús, de tal manera que es preciso comprender el sentido de ésta para alcanzar el de aquélla.

Los cuatro Evangelios y, sobre todo, las epístolas paulinas, han transmitido como idea central de la Pasión su absoluta e ineludible necesidad. El hombre debía ser redimido de su pecado original y esta redención sólo podía efectuarse al precio de la muerte de más alto de entre ellos, del que siendo hijo y continuador de Moisés y los profetas era a la vez y por lo mismo hijo de Dios. La redención era total porque a través de ella quedaba exterminado un inocente. Pero en la ley del talión que vive Israel la muerte era la condena de la muerte y si el perdón exigía el crimen supremo era porque había sido precedido por el crimen supremo. El relato histórico-teológico sitúa el crimen que debe ser redimido en el ser mismo del hombre, en su impiedad y en su infidelidad a

lo divino que arranca de Adán y no se detiene desde entonces, Sin embargo, la muerte de Jesús -sangre por sangre, espíritu por espíritu- es deformada por esta representación que se niega a considerar cómo en el Cristo estaba el crimen del Cristo y cómo pagaba él por la muerte del antiguo Señor cruel y lejano. El Mesías no responde sino de su propio crimen, que es la emancipación del hombre; responde de su propia madurez, que es irreverente y aniquila en el amor fraterno la autoridad del Amo celoso de su fuerza. Jesús no viene a suprimir el pecado -es él la fuente del primer pecado concreto e irredimible que no se pierde en la nebulosa de los orígenes- sino a suprimir la servidumbre y la ciega obediencia a la ley; esta supresión de la ley sólo por la muerte queda cumplida.

Pero en el reiterado anuncio de su propio fin cercano Jesús reniega de sí mismo y unas veces habla de la muerte del Mesías como camino que se abre para la liberación del fiel del Antiguo Testamento -como cuando afirma ante los discípulos: "os conviene que yo me vaya" (Juan, 16.7)- mientras que otras concibe esta muerte como glorificación (Juan, 17.1). La conciencia cristiana posterior ha querido conciliar ambos discursos suponiendo que la glorificación de Jesús era el ser emancipado de los hombres, pero esta construcción olvida lo fundamental. Jesús emancipa al hombre porque es el cadáver del hombre que no ha querido preservarse puro de la destrucción y que, por tanto, es susceptible de ser opuesto al cadáver del antiguo Dios lejano y airado. "Os conviene que yo me vaya" quiere decir: después de mi muerte nada se puede exigir al hombre que no venga de él mismo, porque ha sacrificado sin vacilar todo aquello que le sintetizaba con la coseidad y ha adquirido así el estatuto del puro sujeto. Jesús libera lo humano en tanto que muere con dolor y dudando de su propio ser verdadero, como hombre apegado a lo sensible que es sin embargo, capaz de entregarse en sacrificio para borrar la culpa sus-

citada por el vacío de Yahvéh; Jesús no es propiamente el llamado a acabar con la divinidad cruel sino aquél cuya vocación es llenar el hueco de un Dios que desapareció. Padeciendo tortura y violencia por ser el hijo del hombre que anuncia la buena nueva, sin esperar de ello ningún particular beneficio, con la generosidad pura del que se siente vivo en todos los hombres, no para alcanzar algo de lo cual careciese, su muerte es la plenitud del derecho a la existencia independiente, porque sin exigir se ha hecho acreedor y sin dominar se ha hecho libre:

Si el grano de trigo no cae en tierra y muere
queda el solo;
pero si muere da mucho fruto (Juan, 12.24).

Sin embargo, el discurso evangélico se refiere una vez y otra a la glorificación y al retorno al Padre; cuando Jesús habla a los discípulos de su pasión en la cena les llama "hijos míos" en vez de hermanos o amigos (Juan, 13.33). Si la muerte de Jesús es su resurrección y la ascensión del hijo del hombre al reino de los cielos, la redención sigue siendo algo extraño al hombre mismo, porque ahora no puede oponer al Dios muerto de la Escritura un hombre muerto por el respeto a él, sino que más bien se descubre como teniendo una doble divinidad y un crimen imborrable en su conciencia. Puesto que Jesús ha sacrificado su ser humano únicamente para retornar a su ser divino o para alcanzarlo al fin, su pasión no es la generosidad pura del hombre que no teme morir; el crimen contra el hijo se revela como un simple atentado que no logra aniquilar a su víctima pero cuya responsabilidad es, no obstante, inapelable para los otros hombres. El Mesías resurrecto amenaza desde arriba a aquellos que creyeron en su ser efectivo y pone ante ellos el horror de un doble crimen -la blasfemia frente a Yahvéh y el atentado contra su hijo- al que se han visto arrastrados por un designio infinitamente superior a ellos mismos.

El Cristo muerto verdaderamente, convertidos sus huesos en ceniza y polvo, tenía ^{la} sentido y emancipaba, porque moría por nada y era el escudo ante la culpa, aquél que podía decir en la verdad: "Me han odiado sin motivo" (Juan, 15.25); con su simple morir igual, sin otra posteridad que el trabajo de haber formado la vida en la libertad del amor, el fiel alcan- zaba el ser total del ente finito que en sí y para sí es. Pero el Me- sías glorificado nada tiene que ver con lo humano y abandona el mundo a la obra de un recién nacido Príncipe de tinieblas. No es por eso de extra- ñar la turbación de los discípulos en la muerte de su maestro, porque no acertaban a separar el Cristo que emancipa y el Cristo que se glorifi- ca, la pasión que libra de la culpa y la pasión que reafirma la culpa originaria. La confusión vivía, en realidad, dentro del mismo Jesús, en su querer la muerte y en su temerla a la vez, en la desolada palabra que dice: "Padre, padre ¿por qué me has abandonado?" siendo así que hacía del amor de lo divino a lo humano el fundamento de toda existencia. Este grito, el lamento de aquél que siente haber abandonado a su Dios y toda- vía no posee la confirmación de estar unido con aquellos a quienes ha enseñado el amor, sintetiza la escisión interna de Jesús y su propia des- confianza ante lo divino y lo humano. ^{Hacer} ~~hacer~~ del pánico de haber errado el justo camino una ^{oración} ~~oración~~ (93) o la debilidad del "lado humano" de Jesús ante la tortura y el dolor es cerrar los ojos a la verdad de este desgarramiento que estremece al Mesías en su ser más profundo. Jesús es negado por los discípulos y sufre el abandono del padre; muere, pues, en total soledad, en la de aquél que se sabe incomprendido y perseguido a la vez por aquellos que no le han escuchado, de tal manera que aparece para él como imagen última de la vida la de una existencia estéril y una mediación imposible:

Llegará la hora
en que todo el que es mate
piense que da culto a Dios (Juan, 16.2).

Pero de haber muerto así, Jesús jamás habría dado paso a una nueva conciencia infeliz donde la Pasión es vivida como misteriosa y benéfica venida de un Dios a la forma humana para redimir un pecado contra lo divino con otro pecado contra lo divino. Es porque todo aparece como simulacro de un crimen, y porque el hombre sigue sin arriesgar la vida para alcanzar la vida, por lo que va a abrirse la larga etapa del cristianismo como religión positiva. El Cristo idealizado de la Resurrección, aquél al que ayudan a salir del sepulcro los ángeles de Yahvéh, instaure en la conciencia un crimen efectivamente real. El Cristo glorificado justifica el lejano y borroso pecado original en vez de borrarlo, lo promueve en vez de suprimirlo; instaure en la conciencia el único crimen sin redención, el crimen contra el hijo, donde son el amor y la libertad humana los humillados. Pudriéndose en el sepulcro como un mero hombre se habría inmolado ante el Dios lejano, que él sabía próximo, para emancipar a la conciencia escindida. Resucitando, transformaba el reino de Yahvéh que le precedió en un delito del hombre y hacía de su propia muerte un crimen del hombre contra el hombre. La ambigüedad de la redención reside en la duda acerca de quién asesinó al Cristo, porque al Cristo muerto lo asesinó la fe en Yahvéh, pero al Cristo glorificado lo asesinó vanamente el hombre; del primer crimen responde el Dios del Antiguo Testamento, mientras que del segundo debe responder el fiel aún cuando en él no interviniera. Tratándose del hijo, el homicidio realizado sobre él por el padre libera a los hermanos del yugo de su autoridad porque uno de ellos ha entregado lo único que verdaderamente poseía para otorgarles la existencia independiente, y al tomarlo el padre en la codicia de su fuerza se ha despojado de aquello que le investía como Señor; si, por el contrario, el homicidio ha sido perpetrado por los hermanos, la autoridad del patriarca queda reforzada y más aún si el crimen en su abyecta naturaleza no ha superado la forma de una nueva tentativa fraca-

sada, porque ahora son el padre y el hijo los que se alejan unidos del clan fraterno. El cristianismo conoce ambas certezas y vivirá el desgarramiento de esta redención que es culpa irredimible y de esta culpa que, por atribuirse a la religión del Amo y a su ley, es redención (94). El núcleo de la nueva fe es un crimen histórico, el crimen contra lo que deviene, contra el descendiente, pero la persona del asesino se pierde en la oscuridad del sentimiento piadoso.

Pedro fué advertido de su propia cobardía y efectivamente negó a Jesús tres veces, pero Jesús no había querido que le defendieran, prohibió a Pedro usar la espada para conservar presente su ideal, porque se horrorizaba ante toda sangre que no fuera la suya aún cuando inevitablemente negase así al discípulo arrastrándolo a la desconfianza acerca de su propia dignidad. Aún superando el horror inmediato de ver perdido aquello que más se ama y de sentir la cobardía a manera de verdad última del hombre, el discípulo da nacimiento en sí a una abominación interior, porque está verbalmente perdonado pero este perdón degrada, ^{en cuanto que} ~~fund~~ funda el crimen y la gracia como total ingratitud y fratricidio. Yahvéh en su crueldad permitía al justo el mérito de servirle y luchar por él, pero ~~El~~ Cristo suprime toda posibilidad en tal sentido para su propia muerte. La Pasión promueve de este modo una nueva conciencia desventurada, llama al ser a hombres como Pedro que sólo alcanzarán apaciguamiento someténdose en su culpabilidad al mismo crimen frente al cual tuvieron que permanecer impotentes y asustados, porque el Mesías deseaba compartir todo salvo el sacrificio redentor. La magnitud de la escisión espiritual que se abre con la imagen de la cruz es apenas expresable. Con ella se separaron los hombres de la antigua fe monoteísta en ciegos servidores de su propia esclavitud, judíos obstinados que se tapaban los oídos con escándalo al escuchar la palabra del amor, y en cobardes renegados como el

discípulo. Con ella se degradó el amor prometido a una clemencia gratuita. Con ella también se impuso la fe en la otra vida y un sentimiento que identifica la existencia con la persecución a manos de un diablo. Se hizo del fiel un objeto pasivo donde el remordimiento sustituyó al temor de la antigua ley; se suprimió durante un breve lapso de tiempo el predominio tiránico del derecho positivo religioso y se comenzó a hablar de gracia, pero ésta tenía el carácter de un misterio y el sello infamante de lo inmerecido. Fué necesaria la Iglesia en su voluntad de vivir el cuerpo místico de Jesús no herido, las Cruzadas en su estéril propósito de recobrar por las armas lo que resta de aquél que se perdió, la oración monótona y constante de innumerables monasterios y templos a lo largo de siglos, para reconciliar al fiel con la certeza de su propia fidelidad, para legitimar la gracia ilegítimable que llama a la angustia y no a la plenitud. Del amor entre los hombres quedó en la permanencia una supuesta sábana manchada de sangre y un sepulcro vacío. Jesús conocía, o así se dice, la traición de Judas y la de Pedro y quiso esta traición; no les llamó hermanos pidiéndoles clemencia o ayuda, ni les reprochó su iniquidad; había, pues, rencor en él hacia los hombres. Sin embargo, tanto Judas como Pedro lucharán, aunque separadamente, por redimir aquello que no fué redimido, por transformar una salvación que les condenaba en una obra emancipadora originada en sus propias manos. Judas cometerá suicidio demostrando que la posibilidad de la muerte y el infinito poder negativo vigente en ella no son privilegio de los celestes, ■ que la decisión de morir para guardar el honor es una facultad viva ^{también} en el hombre (95). Pedro logrará alcanzar el martirio pero será ante todo el símbolo de reconstrucción de la vieja Torre de Babel -ahora ya indestructible- por medio de la cual se enlazarán el hombre y su ideal.

CAPITULO SEXTO

=====

La Restauración de la Ley

Los apóstoles dijeron al Señor:
"Aumenta en nosotros la fe". El Señor
respondió: "Si tuvieseis una fe del
tamaño de un grano de mostaza diríais
a este sicómoro: 'Arráncate y plántate
en el mar', y os obedecería".
Lucas, 17.6 .

A) El Evangelio del Espíritu

El ánimo del discípulo al pie de la cruz y ante el sepulcro vacío de su propio ideal abre el tercer momento del símbolo trinitario. Jesús había muerto gritando su abandono, y el lamento del crucificado acusaba tanto a Dios como a los hombres. La Pasión no fué inmediatamente asumida como redención de todo pecado, pues en ella vivía un conflicto inconciliable entre la imagen del hombre que se entrega valientemente a la muerte y la de un Dios que retorna a su pura trascendencia. Cuando los discípulos descubren que en la tumba de su maestro nada hay sólo pueden decir como María Magdalena: - "se han llevado del sepulcro al Señor y no sabemos dónde le han puesto" (Juan, 20.2), porque la morada de este ser estaba para ellos aún en la sombra y únicamente tenían por cierta su ausencia. Tal ausencia no era la obra de la divinidad ni tampoco el destino natural del hombre, sino un azar carente de significación, pues, como señala el Evangelista, "no habían comprendido que según la Escritura ■ Jesús debía resucitar de entre los muertos" (Juan 20.9). Tenían - ante sí, en el sepulcro vacío, la verdad del Verbo encarnado e incorruptible, pero era ajena a sí mismos, era un hecho que superaba su propia capacidad de esperanza, y sólo reconocían en él una profanación del reposo de la muerte. Su maestro había sido torturado y - muerto; habían incluso robado su cadáver y nada quedaba en la tierra que diese testimonio de él entre los hombres. Asumir que había resucitado y que, sin embargo, no permanecería en la tierra, reconocer en la ausencia total del Dios encarnado la reconciliación absoluta del hombre con su propio ideal, esa fué la tarea que los primeros cristianos hicieron suya, porque sólo adorando al Dios que partía era posible alcanzar la síntesis del movimiento de la conciencia religiosa. Yahvéh y Jesús son ahora el pasado, de tal manera -

que ya no puede el fiel limitarse a escuchar su palabra o a cumplir lo ordenado por ella; por el contrario, surge en la conciencia ^{una} ~~ne-~~ cesidad absoluta ^{de} comprender la palabra divina y ensanchar su reino, haciendo de la miseria religiosa de los gentiles y del alma esclavizada a la autoridad de los judíos una unidad de lo humano que ya no ^{tena} ~~tena~~ fuera de sí la esencia sino que represente ella misma el resultado del movimiento divino. Para esta conciencia todo está - por hacer porque el hombre es nuevamente libre -ha dejado tras de sí la ley y la culpa original- y como tal libertad le incumbe el - tercer momento de lo verdadero, aquél en el cual surge éste en la - forma del concepto de sí mismo, como Espíritu. Pero esta síntesis de la conciencia mosaica y del evangelio es un despliegue que sólo puede exponerse en su movimiento contradictorio, pues la herencia - de la cruz es tanto la Redención como su exacto opuesto, tanto la - superación del judaísmo como su retorno. En el Antiguo Testamento había aparecido el ser inconmensurable que el hombre se reservaba - como origen, pero este ser, pensado con orgullo por el que había - querido ser fiel a la idea infinita, suscitó una relación de la con- ciencia para con su más allá donde ésta aparecía escindida en una - intuición de lo divino y una miserable nada; fué necesario que el - orgullo del que había creído en lo absoluto alcanzase su verdad en una Encarnación donde los extremos hechos inconciliables se uniesen nuevamente como vigencia de lo universal en lo singular y de lo sin- gular en lo universal, y que así resultara respuesto el hombre an- te su propia trascendencia como hijo de Dios y heredero de su ser. De este modo, el judaísmo legó al hombre la figura de un padre infi- nito, y los Evangelios la imagen de un hombre digno de tal ascen- diente, pero la misión del fiel no hizo sino plantearse en estos - dos momentos, pues le correspondía a él y sólo a él la reconcilia- ción de Yahvéh y Jesús y la síntesis de todo el movimiento religio- so anterior en la idea de la comunidad.

Muerto el Cristo y muerta por él la ley mosaica, lo que se ha
ce patente para el discípulo sin maestro y perseguido por los ado-
radores de la ley es el hecho de que, sin embargo, no ha muerto lo
divino, de que aún puede pensarlo y sentirlo; pero como nada hay
ya en la tierra sino su propia nostalgia del Mesías resurrecto pa-
ra el cielo, es obligado a reconocer en sí mismo lo divino y a
llamarlo Espíritu, como algo que vive en su interior y puede con-
justicia considerar su propia esencia, inseparable de su ser y su-
perior sin embargo, a su ser. La primera figura de lo divino vi-
vía de la trascendencia rigurosa frente a todo lo humano, como al-
go eterno opuesto al ser cambiante del hombre. La segunda fué un
hombre, pero en tanto en cuanto era lo singular puro del hombre se
oponía también a la multiplicidad contingente de los otros hombres
como algo necesariamente único e irrepetible. La tercera figura -
de lo divino es, en cambio, un Espíritu que habita en el hombre y
en la tierra, en ~~cada~~ hombre y en cada lugar, como expresión inde-
leble de lo que ha logrado recorrer su propio despliegue negativo
y hacer de la verdad el interior de sí mismo. La contraposición -
ya no existe entre el Dios lejano y lo creado, ni entre el Verbo -
y la tinieblas. En el día de Pentecostés, los discípulos ~~conscientes~~
conscientes ~~de~~ de la resurrección de Jesús, ~~asumiendo~~ entregando a la
como libertad

Quedaron todos llenos del Espíritu Santo y se pusieron a
hablar en otras lenguas, según el Espíritu les concedía ex-
presarse (Hechos, 2.4).

El don de la palabra que todo oído entiende es la conciencia
asegurada de la unidad de lo humano. Los que hablan todas las -
lenguas son aquellos que aman a todas las naciones, pues la palabra,
como suprema forma la de relación, presupo-
ne en su unidad lo homogéneo del sujeto, y el don que los apóstoles

reconocen en su propia garganta y en su memoria no es un milagro - que tiránicamente derrote la diferencia del verbo sino una comprensión de esta diferencia que la deja subsistir en cuanto tal, reuniéndola como sabiduría. El libro de los Hechos de los Apostoles - -que recibió con el correr del tiempo la denominación de "evangelio del Espíritu Santo"- se abre con una historia de Babel donde la - confusión es sustituida por la armonía y la dispersión de los hombres por su ser uno en el verbo. Un sólo pueblo, una sola obra, - ése era el peligro para Yahvéh que relataba Génesis, porque en el - proyecto de Nemrod el amor y el trabajo común no podían sino amenazar la conciencia infeliz recién inaugurada otorgándola una esperanza a la cual no se había hecho acreedora en su inmadurez. Pero un solo pueblo y una sola obra (96) son ahora aquello que cumple a - Dios y cumple al hombre, la pura mediación que se vive como unidad de lo sobrenatural y lo natural, del deseo divino y de la aspiración del fiel, y este edificio no sólo aparece a manera de algo posible sino más bien como la posibilidad de efectiva realización de la - esencia humana en cuanto espíritu, pues es preciso levantar otra - vez una ciudad de ciudades, una comunidad que sea en sí misma lo absoluto, si ha de realizarse el plan divino, en el cual el hombre ha dejado de ser un elemento pasivo para convertirse en el agente de - su propia salvación.

Sólo después de la muerte del Cristo pudo venir el Espíritu sobre sus amigos y solamente entonces pudieron ellos aprehender la verdadera idea de Dios, a saber: que en el Cristo está liberado y reconciliado; porque en él se reconoce el concepto de la verdad eterna, el hecho de que la esencia del hombre es el Espíritu. Cristo, el hombre en cuanto tal (...) ha puesto de manifiesto mediante su muerte y su vida en general la misma historia eterna del espíritu, historia que cada hombre debe recorrer en sí mismo para ser en espíritu o para devenir hijo de Dios, ciudadano de su reino (97).

La verdadera idea de Dios es el concepto del Espíritu, porque lo espiritual no es algo que se oponga desde el exterior al hombre sino su misma naturaleza de sujeto en constante deuda para con su propio ser total, lo supremo que el individuo guardaba para otro y que ahora debe manifestar como algo que radicalmente le constituye. Reconociendo en sí el espíritu, los discípulos se otorgan el derecho de nombrarse a sí mismos hijos de Dios, y por esta certeza se hace capaz el fiel de asumir la incredulidad, la persecución y el martirio, porque no se lucha ya por un otro ni por los valores que ese otro distribuye a modo de justicia, sino por el mismo yo que es el individuo y el nosotros que es el sujeto histórico. Reconocido el movimiento de Dios como proceso que culmina en la presencia de un espíritu sagrado en el fiel, la conciencia religiosa se encuentra en disposición de enseñar y ensancharse sobre la tierra, porque su verdad no es la ciega obediencia a un amo invisible ni la blasfemia inmediata de tener por Dios a un hombre; por el contrario, se expresa como resultado de una progresiva revelación:

Mientras el heredero es menor de edad, en nada se diferencia de un esclavo, con ser dueño de todo. De igual manera, también nosotros, cuando éramos menores de edad, vivíamos como esclavos bajo los elementos del mundo (Epístola a Los Gálatas, 4.1-4),

La esperanza de Babel ha renacido y, con ella, la fe relativa a la identidad fundamental: el hombre es uno, la palabra es una, la obra a realizar es una también. Con ser dueño de todo, el judío era semejante a un esclavo y su odio a los otros pueblos era únicamente el modo de demostrar su naturaleza débil anclada en el ~~resentimiento~~ resentimiento; pero el que odia es esclavo de su odio y el que rehuye a priori el mundo puesto ante los ojos se hace siervo de este mundo pretendiendo negarlo abstractamente por medio de una ley que sólo él obedece. En el nuevo fiel hay la madurez de una conciencia

que se siente ^{poseída} ~~por~~ y guiada por el Espíritu; toda servidumbre ante un Dios lejano es ignorancia y obstinación contraria al plan de la divinidad, que paulatinamente revela en su vaciamiento el interior del hombre como sede de lo sobrenatural. Pablo veía en la esclavitud ante el mundo una minoría de edad y atacaba a su propio pueblo considerándolo heredero de un caudal que no sabía convertir en propiedad. El rígido precepto que negaba, sin superarla, la realidad de los sentidos es para el apóstol una encubierta pero total servidumbre, al igual que es velada y también total la esclavitud del menor sometido a la autoridad de sus mayores, porque obedece sin amor y sólo le mueve el miedo al castigo. Pero el discípulo que escribió la Epístola a los Hebreos (98) va aún más allá y se siente libre de una esclavitud todavía más antigua, pues conoce en el Cristo crucificado a - - aquél que logró

...aniquilar mediante la muerte al señor de la muerte (...) y libertar a cuantos, por temor a la muerte, estaban de por vida sometidos a esclavitud (Hebreos, 2.14-15)

La Redención -y por este término es preciso entender ante todo una reconciliación de los tiempos- alcanza al fiel no sólo en sus relaciones con el mundo sino también en sus relaciones con el mundo hecho imposible, con la pura nada del hombre y su ahí que es la muerte (99). Aquellos que en el pánico de dejar de ser su propia existencia se acercaban a la religión buscando en la imagen de un Dios eterno el consuelo para su propio ser cambiante han sido redimidos, reconciliados con su destino, al otorgárseles la idea de una muerte - querida por el mismo Dios y, contiguamente a ella, la aseveración rotunda de una vida inmortal. Muriendo, el fiel no hace sino repetir - la dura prueba a la cual quiso someterse su Dios, y creyendo en la efectiva resurrección de Jesús no hace sino afirmar su propio renacimiento a una existencia más plena. La pura nada del mundo que la -

muerte contiene y custodia es para el fiel el cumplimiento absoluto del mundo, el cual debe morir para resucitar luego, al igual que el hombre, a una forma donde todo lo que era presentimiento aparezca - realizado. El que muere en el amor vive eternamente, pues la única muerte es la ausencia del amor y no la nada; para el cristiano, como para el hombre religioso en general, la nada es sólo aquello que inmediatamente no es -la nada no es nada como pensamiento del fiel- y aparece, así, en forma de palabra carente de sentido ante la plenitud del ser de lo divino. Jesús es aquél que, no creyendo en su - muerte, la quiso, sin embargo, y aún la quiso antes que a ninguna - otra cosa; acaso la más indeleble enseñanza de la vida de Jesús es - la confiada aceptación de un morir que no es vano, donde la divinidad no temió hacerse concreta y singular, corriendo así el riesgo del olvido. Hegel comenta respecto del judaísmo que "el sujeto, como su jeto concreto, no se hace libre, porque el Absoluto mismo no es concebido como espíritu concreto, porque el espíritu aparece todavía - puesto sin espíritu" (100). Al no participar Yahvéh de lo singular, entrando en el devenir temporal de lo finito, al excluir de sí todo ser contagiado por la coseidad, su espíritu ^{era} ~~una~~ una realidad abstracta, privada precisamente de lo esencial al espíritu, que es el despliegue contradictorio de su verdad (101). Lo eterno de Yahvéh es una subsistencia no mediada y, por consiguiente, una subsistencia - abstracta, porque evita todo contacto en lo finito en el interior de sí, mientras que la eternidad del Cristo es el resultado puro de un querer ser muerto; lo inmortal en Jesús es el resultado de una - mediación donde lo singular y lo universal, lo inmutable y lo perecedero, han perdido su oposición en un movimiento, en una figura concreta de la conciencia que conserva la muerte como posibilidad de - glorificación (102). Sirviendo al espíritu abstracto de Yahvéh el judío no podía alcanzar la certidumbre de su propio ser superior a -

la muerte, de su propia vida para la muerte, porque sólo veía algo inmediato: sus padres y sus abuelos habían fallecido, pero Yahvéh continuaba siendo adorado. La inmortalidad de Yahvéh excluía la conciencia de la inmortalidad de sus siervos (103), porque él era Todo y sus siervos eran nada y estos términos resultaban incompatibles por ley, de tal manera que el devenir, la síntesis contradictoria del ser y el no ser (104) era inimaginable en la naturaleza de Dios y, por consiguiente, inimaginable en la naturaleza del hombre. La idea de la inmortalidad, que es, por paradójico que resulte, el sentido del incesante movimiento de lo real -Hegel hablaba de la infinitud como algo dado sólo en virtud del infinito perecer de lo finito-, aparece únicamente en el espíritu concreto del Cristo, porque con él la conciencia experimentó la amarga verdad de un Dios muerto junto a la presencia de un Dios encarnado, asumiendo que el Dios que había de amar y cumplir era el Dios que partía lejos de la tierra. Los discípulos reconocieron en el temor a la muerte una esclavitud sin esperanza, porque el evangelio había invertido el universo que informaba el Antiguo Testamento y en él la muerte era resurrección condicionada y hecha posible por el fin de todas las cosas (105).

Los primeros cristianos no se enfrentan al deber riguroso de guardar una norma inflexible, ni tampoco a la vocación de aniquilar esta moralidad del extrañamiento. Su tarea es más bien reconocer en sí mismos el espíritu no ajeno a ellos y las etapas de Yahvéh y del Cristo como momentos del despliegue de la verdad religiosa. Pero al ser esta comprensión del movimiento interior de lo supremo una plenitud del amor, un llenarse el hombre de su propia unidad en la diferencia, la tarea del cristiano es la comunidad, -

la creación de la asamblea fraterna (*αρχήσια*) donde la redención pueda ser asumida por los que se sienten y viven como hermanos de aquél que emancipa. Suprimir el odio del hombre hacia el hombre, hacer de éste en uno perfecto que admite la singular como fundamento de lo universal y concibe su pasado y su hoy en la divinidad misma desplegándose a través de su triple figura, he ahí la realización - del ideal y el espíritu que informa el tercoer momento de lo religio-
so.

B) El sentido de la comunidad cristiana

Yahvéh era el poder excluyente, la autoridad pura no mediada, el ente pensado superior al pensamiento; nadie le vió jamás, dice el Evangelio de Juan, y nadie fué, por tanto, más temido. Jesús era la presencia de lo divino en el hombre y del hombre en la divinidad, y por eso dijo antes de morir: "a partir de ahora vereis al hijo del hombre sentado a la diestra del Poder" (Mateo, 26.64). El Espíritu es el amor y la unidad, pero como el **amor** es una disposición de lo vivo que reúne lo separado en totalidades cada vez más vastas, la verdad del Espíritu era la asamblea de los fieles y la idea, aún incipiente, de una iglesia universal.

La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a sus bienes, sino que todo lo tenían en común (Hechos, 4.32).

Lo que unía a los fieles era un desprendimiento absoluto - frente a ~~aquello~~ / que el derecho ~~les~~ otorgaba en propiedad. Lo su-yo aparecía para ellos como siendo lo tuyo, pues todos formaban, en la independencia de cada individuo, un tú compacto y firme que comulgaba en ~~la~~ unidad de su propio ser diferente - reunido en el **amor**. No había ritual que los separase en ministros y fieles sino un alimentarse en común con alegría (Hechos, 2.46), yendo de casa en casa como al visitar el recinto de la propia. Los bienes eran entregados a la comunidad, que los repartía de nuevo a cada uno conforme a la justicia natural de dar techo a quien carece de él y comida al que tiene hambre, de tal manera que "no había entre ellos ningún necesitado" (Hechos, 4.34), pues todos conocían en la penuria de sus hermanos su propia penuria. Sólo se ~~castigaba~~ / el afán de guardar para sí

la riqueza, la codicia del que quiere reservarse siempre algo material y cumplir, sin embargo, ^{con} la obligada prodigalidad del alma. La historia de Ananías y Safira (106) habla de unos esposos que quisieron unirse a la comunidad de Jerusalén sin desprenderse de la totalidad de sus bienes, reservando para sí mismos parte de la hacienda que poseían, y relata también su destino; murieron fulminados al oír el reproche de Pedro. La Escritura es aquí tajante y concede al apóstol no sólo el viejo privilegio de hacer milagros o señales sino el don de matar. Ananías y Safira eran generosos con relación a la costumbre religiosa que les precedió y, de cierto, con relación a los preceptos sobre diezmos y limosnas que hubieron de seguirles, pero se hicieron acreedores a la muerte en la comunidad del amor, porque su acto amenazaba a todos y humillaba a todos. Pedro acusó a Ananías de haber cometido fraude para con los demás cristianos, pero al expresar su acusación puso de manifiesto a la vez cuán cerca se sentía el creyente de la divinidad y cómo la reunión de los fieles era el espíritu vivo sobre la tierra, porque lo que dijo fué: "No has mentido a los hombres, sino a Dios" (Hechos, 5.4). La comunidad estaba defendida de la avaricia y el interés en cuanto que sentía su ser como ser de Dios y obraba en su nombre. Era el resultado último, el resto escogido como morada del Espíritu, y nada temía, pues hasta la muerte y el fin del mundo los consideraba como resurrección de la vida y restauración de la tierra. Sólo la inquietaba el ánimo hostil y desconfiado del hombre de la antigua fe, cuya educación moral se medía por la capacidad para descubrir y denunciar el pecado ajeno; cuando Pablo se dirige a la incipiente Iglesia de Roma revela un nuevo ideal de relación humana:

Alegraos con los que se alegran; llorad con los que lloran, Tened un mismo sentir los unos para con los - otros (Ep. a los Romanos, 12.15-16).

Pero ya en Pablo el ideal es un imperativo y se expresa en la forma del deber. Pide un solo sentimiento para la multitud de los creyentes, pero este ruego es a la vez una exigencia; sólo es debido aquello que no se otorga voluntariamente. La perfecta comunidad de los hermanos experimenta su primera escisión al extenderse a los no circuncisos (107). La polémica en torno a la necesidad de la circuncisión para el cristiano, que tan notable importancia reviste en las epístolas de Pablo, es en realidad la discusión en torno al lugar de Yahvéh y su ley en la nueva fe, pero constituye también la prueba decisiva donde el judío debe demostrar que ha renunciado al odio ancestral hacia todos los otros pueblos. El sometido a la regla mosaica no podía mezclarse con ningún hombre que careciese de la mutilación ritual, y en esta segregación tajante habitaba el ánimo del desprecio hacia los otros junto con una idea de la inferioridad propia; y, sin embargo, los primeros cristianos fueron capaces de superar ambos sentimientos. Cuando Pedro entra en la casa del centurión Cornelio, sus palabras son las del ~~amor~~:

Vosotros sabeis que no le está permitido a un judío juntarse con un extranjero ni entrar en su casa; pero a mí me ha mostrado Dios que no hay que llamar profano o impuro a ningún hombre (Hechos, 10.28).

El extranjero era para el Antiguo Testamento solamente la tentación de la apostasía y de la vida privada de norma, el impío y a la vez el necio, pero también el inmediatamente rico y poderoso. ^{Si embargo,} ~~Sólo~~ el judío era verdadero hombre, porque sólo él tenía en su pobreza material el patrimonio de un Dios de dioses.

La cuestión suscitada en torno a la conversión de los gentiles, provisionalmente resuelta por el llamado concilio de Jerusalem, era la primera de las pruebas de humildad que el hebreo fiel a Jesús se reservaba, porque extendiendo su propio espíritu a aquellos que no habían sufrido bajo el yugo de la regla mosaica entregaba gratuitamente el resultado de un movimiento que - tanto él como sus antepasados habían recorrido con dolor y desesperación. Al gentil le era concedida, por así decirlo, la verdad toda entera y ya como concepto de sí misma, mientras - que para el judío cristianizado quedaba tras la fe en la Redención una conciencia aterrada ante la antigua ley. El judío debía conciliar al Padre y al Hijo, mientras el pagano recibía - el Espíritu sin otra lucha que la necesaria para abandonar el panteón de divinidades que tibiamente festejaba (108). Pero la esperanza de vivir rodeado de amigos en la fe y no de enemigos que perseguían el culto de Cristo impulsó la evangelización - del Imperio, porque la gran mayoría del pueblo judío permaneció fiel a su alta desventura, negándose a aceptar la llegada de un Mesías que no transformaba el mundo en un nuevo paraíso; los cristianos estaban solos, y eran pocos, y aunque habitaba en ellos una fe profunda necesitaban el asentimiento del mundo.

Al convertirse por obra de Pablo el evangelio en algo cuyo destino final era Roma, superando el estrecho marco geográfico donde había nacido, surgió también el problema de la autoridad ligada a la fe y la cuestión eterna de lo verdadero y lo falso. La evangelización de los gentiles reflejó desde su mismo comienzo el conflicto de Pablo -orgullosa de su ciudadanía romana y - protegido por ella- con los otros apóstoles (109) y el destino de la comunidad cristiana; muchos podían hablar en nombre de - Jesús a quienes no le conocieron y tampoco sabían de la antigua

Escritura, pero los evangelizadores habrían de oponerse entre sí. La comunidad cristiana estaba llamada a separarse del todo (110), y, dentro de ella, sólo unos pocos conocerían lo verdadero administrando las personas y bienes de los fieles. Los cristianos ^{así} dieron nacimiento a una conciencia de su propia conciencia en los apóstoles, pero por ella necesariamente a la democracia seguía una aristocracia espiritual, y las castas sacerdotales resurgieron como cuidado por la pureza de la fe. El énfasis que Pablo pone en las condiciones de su conversión y, muy especialmente, en el hecho de haber oído a la divinidad misma (111) no es sino el título legítimo hecho ya necesario para predicar y comentar la palabra de Dios, pues sólo los discípulos directos o aquellos delegados expresamente por ellos podían comunicar la buena nueva. Al escindirse la comunidad en hombres iluminados y meros fieles se pone simultáneamente la libre interpretación del evangelio como herejía, pues de nuevo unos pocos miden la moralidad de sus semejantes sin ser medidos por ellos. Sintiendo más próximos a Jesús, los apóstoles se alejan de la comunidad para la cual son, y en todas las epístolas católicas (112) se contiene una condena expresa de los falsos doctores y de la libre opinión -hasta el punto de constituir en algunos textos, como el de Judas o el segundo de Pedro, lo único acerca de lo cual se habla-, pues en su celo por la verdad el discípulo hace de ella un distrito cerrado para sus hermanos donde sólo él aparece protegido de los peligros de un comentario erróneo; pero al señalar el riesgo de meditar autónomamente la tradición y el evangelio, el censor se censura a sí mismo y extiende la polémica doctrinal a sus propios iguales, haciendo de la palabra del Cristo un objeto de exégesis contradictoria y una verdad angosta.

Hermanos, os mandamos en nombre del Señor Jesucristo que os apartéis de todo hermano que viva desconcertado y no según la tradición que de nosotros recibisteis - (2ª Ep. Tesalonicenses, 3.6).

En nombre del Mesías aparece entonces la diferencia entre un nosotros que alude a los iniciados y un vosotros que nombra al fiel no responsable de su propio pensamiento, y aparece precisamente porque los primeros pueden ordenar y deben ser obedecidos, incluso cuando se trata de excluir a un hermano que comulga en la misma fe. De este modo, y como "desconcierto" de una conciencia de sí, retorna la obsesión de juzgar que Jesús había considerado vileza y calumnia. La tercera figura de lo divino, el Espíritu, no está fuera del hombre, vive en la comunidad y se encuentra en el interior de toda alma emancipada, pero sólo unos pocos gozan del inmenso privilegio de nombrarla e invocarla como propia. Pablo puede decir al comunicarse con un hermano en la fe algo que conviene pensar a partir de la imagen de Jesús lavando los pies a los doce discípulos:

Prepárame hospedaje, pues espero que por vuestras oraciones se os concederá la gracia de mi presencia - (Ep. a Filemón, 1.22).

El apóstol entiende su presencia como don de Dios y se siente llamado por la oración que sólo a la divinidad se dirige, porque ha llegado a establecerse un abismo de santidad y ciencia entre el ministro de la fe y el fiel. Pero esta distinción no es ya tolerancia con respecto a lo particular en la unidad más amplia de la asamblea fraterna; es el desgarramiento en el interior de la comunidad que de unos hace verbo y poder y de otros sólo pasiva obediencia.

Porque el cristiano iba así renunciando a su propio ser total

y encomendaba su espíritu a los consejos de otros hombres que exigían ser obedecidos como única verdad, no fué extraño que la doctrina de Pablo y de Pedro contuviera como elemento fundamental una absoluta sumisión ante el poder civil. Jesús había predicado el fin de cualquier esclavitud y reclamó para el hombre el estatuto de la libertad, pero la afirmación de sus apóstoles dice más bien:

Criados, sed sumisos, con todo respeto, a vuestros dueños; no sólo a los buenos e indulgentes, sino también a los severos (1º Ep. Pedro, 2.18).

La mansedumbre que ensalzaba Jesús aparece ahora como deber de sumisión ante todo amo, sea cual fuere su relación con el siervo al que posee como cosa objeto de compraventa, porque el amo en cuanto tal será por naturaleza bueno y, en el peor de los casos, un padre severo al que es preciso acatar (113). El futuro acuerdo de la Iglesia con el poder temporal está ya aquí expresado, porque la justicia aparece en la absoluta ausencia de rebeldía, como estoicismo del que, sin embargo, cree en un premio para las almas bellas y un castigo para los impíos. Todos los hombres son iguales, pero ésta es una constatación puramente conceptual que no invalida la desigualdad de su existencia empírica, porque en la otra vida el que está encadenado se librará de sus grilletes y el amo comprenderá que depende de Dios como el siervo depende de él. El momento del derecho natural a la libertad no es la vida natural sino la transvida, y aunque en cuerpo y espíritu sean idénticos los hombres en virtud del amor de Dios, unos vivirán como esclavos y otros como dueños de sí mismos. La esclavitud -porque la palabra del Cristo transmitida por los Evangelios era demasiado rotunda- será al fin abolida, pero no el espíritu que informa el mercado de humanos; es

te espíritu resurgirá en la esclavitud racionalizada del vasallaje, vínculo que tiene ante sí un largo camino hasta alcanzar nueva contradicción. Muerto el Cristo, quien realmente resucita en los cielos es Yahvéh, pero este volver a poner el más allá absoluto es forzosamente una reposición del ~~amo~~ como señor. La gran rebelión de la conciencia servil que representan, próximos en el tiempo, Espartaco y Jesús, ha mediado fundamentalmente la naturaleza del ~~amo~~ antiguo, tanto del incommensurable como de los particulares, porque ahora el que exige el reconocimiento de su ser en sí y para sí no es la figura que se impone por obra pura del miedo y la angustia, sino aquél protector y consejero que el siervo se ve obligado a buscar una vez que ha renunciado a su emancipación total. El antiguo esclavo es ahora liberto de un amo (114) que se delega en todo poder particular y que, como emancipador, conserva sus derechos para con él. En este sentido, la Redención -que era un alzamiento general de lo humano oprimido y ausente de sí- no ha supuesto sino la interiorización de las categorías de libertad y servidumbre, de tal manera que el fiel sirve ahora con "temor y temblor" a su específico dueño del mismo modo que Abraham sirvió a Yahvéh. La afirmación de Jesús según la cual su reino "no es de este mundo" (115) es interpretada como obligatoria indiferencia por el estado concreto y real de la existencia humana, como la probable felicidad del desgraciado y el probable hartazgo del muerto de hambre, y, en definitiva, como el absoluto acatamiento del sujeto ante cualquier condición. La espada que el Cristo venía a traer a la tierra se esgrime sólo contra el hermano "desconcertado" o hereje, porque todo lo que el poder ordene debe ser acatado sin vacilación alguna, y es virtuosa la obediencia ante cualquier encarnación de la fuerza:

Sométanse todos a las autoridades establecidas -
... Es preciso someterse no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia. Por eso precisamente pagais los impuestos, porque (los recaudadores) son funcionarios de Dios, ocupados asiduamente en este oficio (Ep. a los Romanos, 13.1-6).

La persecución a la cual eran sometidos los cristianos contrasta amargamente con este debido respeto a la autoridad, pero cuando Pablo predica el alma sumisa vive ya en su conciencia un futuro poder temporal que no se opone a la nueva fe sino que la sirve. Lo que importa destacar es la dependencia del hombre frente a la autoridad, del tipo que fuere, porque así será único el evangelio y habrá ortodoxia. El reino de la recta opinión es necesariamente el mundo donde el poder se encuentra a priori legitimado, pues la rectitud de un juicio no hace referencia tanto a su intrínseca verdad cuanto a la falsedad del ajeno, de tal manera que si era forzoso hacer del evangelio una religión positiva se imponía una aceptación previa de la positividad en general, sometiendo toda conciencia al derecho establecido; sólo si eran reconocidos como funcionarios de Dios los recaudadores de impuestos podía exigir luego el apóstol que fuera acatado un obispo o un presbítero no elegido espontáneamente por los fieles a quienes habría de servir. Sólo asumiendo el derecho de propiedad del rico como don de Dios y concediendo al pobre la posibilidad de una vida eterna a cambio de su miseria podía justificar el apóstol su propio derecho de usufructo respecto de la palabra del Cristo y su facultad de excluir al "desconcertado", pues al igual que el poseedor detenta la cosa con exclusión de los otros y dispone de una acción jurídica que le protege en su goce contra todo - aquél no investido por un superior título de dominio, así administra su patrimonio espiritual el apóstol, apartando como

contraria a derecho toda conciencia de la fe no subordinada a su única posesión del discurso. La difamación y la polémica acompañan la labor evangelizadora, y pronto descubren las comunidades cristianas el odio en su propio seno como escisión de error y verdad; aquellos no afectos al pensamiento espiritualista de Pablo que acabará por imponerse son acusados en un lenguaje penal que nada explica sino su propio contenido - de injuria:

Hablando palabras altisonantes pero vacías seducen con las pasiones de la carne y el libertinaje a los - que acaban de alejarse de los que viven en el error. Les prometen libertad, mientras que ellos son esclavos de la corrupción (2ª Ep. Pedro, 2.18-19).

El ánimo en virtud del cual Jesús preguntó a los judíos - acerca de quién se encontraba limpio para arrojar la primera piedra contra otro ser humano cede su lugar a una actitud que, en tanto en cuanto considera la salvación de los fieles como - obra de ellos mismos, suscita una lucha por la fuerza que sólo puede manifestarse en forma de cuidado ante la pureza de la fe. El que piensa la vida de Jesús como algo abierto a su entendimiento y dice lo que piensa sin recato corre el riesgo de considerar esta enseñanza de modo distinto que su hermano; sin em bargo, esta diferencia, expresión directa de la riqueza de una religiosidad (116), acusa en vez de llamar a una conciliación superior. Pero el despliegue de esta lucha por el poder dentro de una religión que se dice resumida en el mandamiento del **amar** no podía ser sino una progresiva condena del intelecto - libre en la creciente administración de la conciencia. El fiel debía amar y respetar activamente, pero reflexionar repitiendo aquello que los ministros de la fe habían ya expuesto o vendrían a exponer, porque en el dominio de la verdad degradada -

a dogma ^d hereje es, como decía Bossuet, todo aquel qui a une -
opinion. El pensamiento mismo es sustituido en su peligro in-
 manente de herejía por la oración que recita una y otra vez lo
 mismo sin atender a lo manifestado sino únicamente al senti-
 miento piadoso que lo acompaña; el concepto de lo verdadero se
 ancla en letanías y frases hechas que el creyente murmura co-
 mo toda esperanza. La oración suprime la inquietud del pensar
 porque sobre nada reflexiona; se limita a poner el ánimo del -
 que implora o pide algo, y por eso no es accidental que con el
 trascurso del tiempo llegara a hacerse incomprensible para el
 mismo fiel que la recitaba, encerrada en un lenguaje muerto -
 que sólo los ministros de la fe conocían. Para el hombre que
 reza, la razón es sin duda orgullosa necesidad, pues el acto de
 orar nada quiera saber, pretende conocer ya todo lo necesario
 teniendo en la memoria las palabras del rezo, y sólo busca el
 reconocimiento de la sumisión del que ruega. El rezo es el -
 sacrificio cuyo objeto no es un animal viviente, ni un produc-
 to de la tierra, ni un bien cualquiera; la oración es el sa--
 crificio que entrega como objeto de culto a la palabra misma.
 Pero si la palabra puede ser inmolada en lugar de algo vivien-
 te o inanimado para mayor gloria de Dios, el verbo ha llegado
 a poherse en la piedad en forma de cosa, como quería Pablo al
 decir:

Reducimos a cautiverio todo entendimiento para -
 obediencia de Cristo (2ª Ep. a los Corintios, 10.5).

La verdad tenía que ser única y breve. Pero tampoco bas-
 taba con expresarla en su desnudo carácter de recta opinión;
 era preciso constituir la como artículo de fe susceptible de -
 ser rezado más que pensado, como algo donde lo esencial era -
 dicho y, sin embargo, sólo persistía un sentimiento de rezar.

Así nació la idea del Credo, donde se esperaba alcanzar el -
cautiverio del entendimiento, pero la historia misma de los
diversos Credos advirtió hasta qué punto es ingrata la obra -
de la ortodoxia.

C) La esperanza de una Venida

Muerto el Cristo, en aquellos que le conocieron se instauró - un fervor confuso que carecía del concepto de su propio malestar. Se había cometido el único crimen imborrable, el crimen contra - el hijo, y los discípulos debían sentirse a la vez meros testi--gos y culpables por cobardía. Sólo la conciencia de encarnar el Espíritu dió a su vida el sentido que la muerte de Jesús parecía suprimir. El don de lenguas era inmediatamente la vocación de - evangelizar al mundo, y en este trabajo de mantener y extender - la buena nueva los primeros cristianos encontraron la verdadera redención de la ley mosaica, pues implantando el universo moral anunciado por Jesús se hacían acreedores a la filiación divina. Pero muy pronto se impuso al nuevo fiel la conciencia de la gra-cia, y, con ella, la certeza de que las obras humanas no salvan o, más exactamente, la certeza relativa a la inutilidad del trabajo del hombre en lo que respecta a la realización de la Promesa; el fiel, con sus obras, podía hacer grata su alma a Dios, pero el - movimiento de lo divino, la venida del Cristo a la tierra, eso - era algo por completo ajeno a las iglesias.

Habeis sido salvados por la gracia mediante la fe; y esto no - viene de vosotros, sino que es don de Dios; tampoco viene de las obras, para que nadie se glorie (Ep. a los Efesios, 2₈₋₉).

De este modo, si en el comienzo el fiel era sólo un fervor pa-ralizado por el espanto y en el segundo momento la ilimitada con-fianza en el trabajo evangelizador, ambas etapas se resuelven en una espera ascética que tiene ante todo presente un inmediato fin de los tiempos. Le había sido prometida al cristiano una vida - eterna a manera de retribución por la fe, pero el cuándo y el có-mo de ella nunca le fueron expresados, y al preguntar los apósto-les en este sentido al Cristo resurrecto sólo obtienen por respues

ta una palabra más próxima al Antiguo que al Nuevo Testamento:

A vosotros no os toca conocer el tiempo y el momento que ha fijado el Padre con su autoridad (Hechos,¹₆₋₇).

La imagen del Cristo vencedor de la muerte no es similar a - aquella vigente en los Evangelios, y hace depender de la fuerza de Yahvéh el fin de la miseria humana, pero Yahvéh era el Dios - del designio impenetrable. Frente a su propio cumplimiento, la conciencia cristiana es colocada, así, en la misma situación que el judío frente a la ilusión del restaurado reino de Israel. Nada puede hacer, pues ni siquiera se representa la Venida (παρουσία) sino como un cataclismo semejante al diluvio y, sin embargo, tampoco puede evitar la impaciencia ante el anuncio del fin del mundo. Casi todos los escritos cristianos del siglo I hacen referencia a este acontecimiento, pero las descripciones reconocidas canónicamente se asemejan al relato que un ciego haría del color.

Hermanos, no queremos que esteis en la ignorancia respecto de los muertos, para que no os entristezcais como los demás que no tienen esperanza (...). El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después, nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires - (Ep. 1ª a los Tesalonicenses,⁴₁₃₋₁₇).

El fragmento expresa la confianza del apóstol respecto de una cercana Venida, que considera previa a su propia muerte, y, sin embargo, esta descripción "sigue siendo el informe resonar de - campanas o un cálido vapor nebuloso, un pensamiento musical que no llega al concepto" (117); de poco sirve considerar la ingenuidad en cuanto tal, porque Pablo expresa la Promesa del evangelio, y sólo cae fuera de la expresión aquello que al sujeto mismo le es ajeno. El sonido de la trompeta de Dios y la ascensión a

los cielos montados los hombres sobre nubes son, según se dice, - el cumplimiento de la vida toda, la realización de aquello largamente presentido desde Moisés, pero cuando el pensador religioso se obliga a describir la gloria del último Día su potencia espiritual se desvanece. Podría pensarse que en otros textos del mismo período el cristiano concibió con superior grandeza la Parusía, pero el Apocalipsis, plagado de símbolos e imágenes del Antiguo Testamento, no es más explícito en lo que respecta al cómo y al cuándo de la Venida. Hay en todos los casos como un gran aparato de luces y sonidos, ríos de fuego y arcángeles que vuelan sobre la tierra, pero el qué del alma al fin redimida, la intuición del hombre puesto en presencia de su Dios, he ahí lo que siempre falta. El cristiano del siglo I cree que "el fin de todas las cosas ~~está~~ cercano" (1ª Ep. de Pedro, 4.7) ● hace coincidir tal fin con el regreso del Cristo a la tierra. Pero la tensión contradictoria de esta Parusía que, de modo similar a la Pasión, aniquila la existencia para instaurarla en la gloria, es expresada con singular simplicidad por el autor de la Segunda Epístola de Pedro:

El Día del Señor llegará como un ladrón; en aquél día, los cielos, con ruido ensordecedor, se desharán; los elementos, abrasados, se disolverán, y la tierra y cuanto ella encierra se consumirá (3.10).

Muere así todo lo vivo y muere por el fuego, de manera que ninguna cosa permanece sin ser consumida por el fin del tiempo y, sin embargo, la voluntad no pretende tal fin abstracto, pues el relato prosigue diciendo:

Pero esperamos, según nos lo tiene prometido, nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia - (3.13).

De este modo, el movimiento de la Venida es una destrucción - que recupera el justo ser de todas las cosas y, como en el mito de Noé y los suyos, un nuevo bautismo mortal de lo existente seguido por la conciliación del hombre con su Dios (Mateo, 24.37). Pero esta imagen de la Parusía no contiene un realidad sino un estremecimiento general de lo creado, pues por ella no son suprimidos el cielo y la tierra sino sólo repuestos en su justicia. - Si en el Antiguo Testamento la desconfianza hacia la naturaleza se afirmaba a través del relato de un diluvio universal que suprimió todo aquello no imprescindible para la conservación del culto a Yahvéh, la incredulidad del nuevo fiel ante la solidez y permanencia del mundo se expresa en una destrucción aún más completa llevada a cabo por el fuego, tema frecuente en los filósofos de la época grecorromana. Pero hay cierta transición fundamental de una Escritura a otra en lo que respecta a la prueba - del poder de Dios, pues para los judíos el diluvio era un hecho pavoroso que Yahvéh se comprometió a no repetir como condición - de la alianza, y para los cristianos, en cambio, la Parusía constituía la esperanza pura de su fe. De este modo, la representación del mundo en los Evangelios y en los primeros escritos apostólicos es aún más provisional que en el Antiguo Testamento, y - el odio a la tierra más profundo en el cristiano que en el servidor de la regla mosaica, pero es preciso exponer todavía con cierto detalle la imagen católica de la Venida.

Con ella se obligaba el fiel a reconocer, contiguamente a la verdad de un Verbo encarnado y hecho tierra, el fin de todas las cosas como cumplimiento de su religión. Sin embargo, tal caducidad de lo establecido debía necesariamente aterrar a la conciencia, pues todo lo que era estable se disolvía en un fuego que - partía de su propio interior, y en la general fluidificación del

ser de lo existente, ella misma era arrastrada a un movimiento ne-
gativo absoluto. La destrucción instantánea del universo, presen-
te en tantas religiones, es siempre una imagen del pavor de la -
conciencia infeliz a la doble instancia en la cual ella misma apa-
rece disociada, de tal manera que por medio de ella: a) el mundo,
carga de dolor y humillación, paradigmática del espíritu ausente de -
sí mismo, es suprimido por la justicia del Poder, supresión que -
aniquila el imperio de lo fáctico y da comienzo a un nuevo pacto
del hombre con su Dios o, como en la Parusía, a una realidad efec-
tiva de todo lo prometido; b) el hombre, que es la voz de la tie-
rra y ama queriéndolo o no el suelo que pisa y el horizonte pre-
sente ante sus ojos, es amenazado de muerte por lo suprasensible,
que, en tanto en cuanto universalidad pura, se opone a lo singu-
lar y decide con independencia del hombre crear o destruir la vi-
da, sea con el propósito de modificar el destino del ser cambian-
te, sea con el de aniquilarlo simplemente. Este doble sentido es
inherente a la idea del fin del mundo, y ninguna representación -
del mismo puede escapar a tal conflicto, ni siquiera la cristiana,
porque la Parusía es en cualquier caso un acontecimiento que tras-
ciende todo querer humano y acerca de su cuándo el alma piadosa -
sólo sabe que no le corresponde saber, pues constituye algo fija-
do por la autoridad lejana del Padre (Hechos, 1.6-7). De ahí la -
reiterada creencia que considera el Día en forma de algo imprevis-
to y peligroso, "como un ladrón en la noche" (Ep. 1ª a los Tesalo-
nicienses, 5.2; 2ª Ep. de Pedro, 3.10; Apocalipsis 3.3; Mateo, 24), -
que puede alcanzar a la conciencia desprevenida y "sorprenderla"
(Ep. 1ª Tesalonicenses, 5.3) con su ruina, pues al no ser la ve-
nida el resultado de los actos humanos lo que se impone ante ella
no es tanto la espera como la vigilancia; el fiel se representa -
el retorno del Cristo a la tierra a manera de una operación sigi-

losa frente a la cual sólo el estado de permanente alerta protege. ~~El cristiano necesita protegerse ante ella, porque la misma imagen de una presencia que se manifiesta "como un ladrón en la noche" - contiene la idea de que por ella algo le es robado al hombre y aún robado alevosamente, cuando los ojos no ven y el cuerpo - duerme. La conciencia de la Parusía es simultáneamente un custodiar la Promesa y un presentimiento doloroso del fin de la - existencia. Pero si el fiel experimenta así la angustia del Día del cumplimiento, celebrándola con el ánimo del que espera ser - asaltado si interrumpe su continuo velar por las señales del cataclismo, la idea gloriosa del cristiano aparece a una nueva - luz, aquella donde se vive la Promesa con terror encubierto y - falsa piedad. Y no se detiene aquí la oposición a este ser elevado en nubes al son de triunfales trompetas, porque en el primer Evangelio Jesús dice:~~

El sol se oscurecerá, la luna perderá su resplandor, las estrellas caerán del cielo y las fuerzas de los - cielos serán sacudidas (...) Yo os aseguro que no pasará esta generación hasta que todo esto suceda (Mateo, 24.29-34).

pero cuando el evangelista escribía estas palabras había ya pasado la generación del Cristo y sólo cabe entender su ironía - partiendo de la identidad que en los escritos de Pablo, Pedro y Juan hay del advenimiento de Jesús con la sigilosa llegada de un depredador. Pero tampoco se detiene aquí la consideración negativa del Día glorioso, porque a manera de crítica de falsas opiniones vuelve a aparecer en la Escritura católica la oposición a la idea del fin del mundo por medio de "hombres llenos de sarcasmo (...) que dirán en son de burla: ¿Dónde queda la promesa de su Venida? Pues desde que murieron los primeros padres todo ~~si~~ ~~gu~~ como al principio de la creación" (Ep. 2ª de Pedro, 3.3-4).

De este modo, la Parusía aparece como una esperanza puramente - contradictoria donde el anhelo del alma de ser retribuída en su religiosidad opuesta al mundo se pone al lado del deseo de conservar el ahí del hombre. Lo que el nuevo fiel quiera no es ni el fin del mundo ni el juicio universal, sino algo que expresa el Apocalipsis con pocas palabras:

La muerte y el infierno fueron arrojados al lago de - fuego (20.14-15).

Sin ~~embargo~~, el despliegue de la idea de una Venida de Jesús a la tierra exige considerar todavía otra figura fundamental del Nuevo Testamento. Yahvéh, el Dios ~~de~~ de Israel, debió desdoblar se en una potencia amorosa y una potencia destructiva para que - fuera posible el mensaje evangélico sin una ruptura radical con la revelación antigua. Pero el destino del Mesías fué una escisión en todo semejante a aquélla. Si frente al Padre se puso Sa tán, frente al Cristo surge la figura del Anticristo. La actividad de la separación, que en la regla mosaica se centra en el - deslinde de lo subjetivo y la coseidad, se manifiesta desde los comienzos del cristianismo como diferencia en el seno de lo divino. La unidad suprema del Padre se ve inmersa en un movimiento donde, disociado de lo demoniaco, surge por amor del Dios único a su obra el Hijo, y de la ausencia de ~~este~~ ^{este} un Espíritu que permanece en la tierra inspirando la vida del fiel. Pero este deve-- nir de Yahvéh -aquello a lo que se opuso y aún se opone hoy la - conciencia del judaísmo- implicaba una similar dinámica en el - Cristo y en su Iglesia, de tal manera que la totalidad sin fisuras de Jesús debía desdoblar se en un hijo benéfico y un hijo de perdición, al igual que los fieles en rectos creyentes y herejes. Porque era preciso exculpar al Dios de los judíos de la injusticia y el triunfo cotidiano de la maldad apareció la imagen del -

Maligno, pero tratándose de Jesús era todavía más necesario - oponer a su ser divino una figura que reuniese aquello inmediata- mente intolerable para la conciencia piadosa, pues el símbolo - mismo de la Encarnación, el símbolo de un Dios humano, de una di- vinidad que había logrado hacerse hombre, representaba una incom- parable blasfemia. El espanto de los judíos ante un hombre que se decía igual a Dios era algo que el cristiano superaba con su fe en el evangelio, pero no podía dejar de ~~trausigir~~ ^{trausigir} / con el re- chazo que entre los suyos sufrió Jesús, pues le bastaba imaginar cuál sería su actitud ante un nuevo predicador que se reclamase enviado por Yahvéh e hijo suyo. Por su misma naturaleza, el re- formador religioso es un emisario de Dios o un hombre que ha co- metido el pecado infinito, porque la religiosidad preexistente - deberá oponerse a él y los que le sigan oponerse a ella. Pero, en realidad, el reformador religioso -y mucho más si resulta ele- vado al rango de Dios- es a la vez e inseparablemente ambas co- sas, el más formidable de los blasfemos y el corazón más puro, el maldito de Dios y el bendito de Dios, porque osó acercarse sin - temor a lo supremo y, al hacerlo, privó de sentido a la esclavi- tud que le precedía, mostrándola en el concepto de sí misma. Los apóstoles no podían mantenerse ajenos a esta profunda verdad, - pues exigían que el judaísmo reconociese su cumplimiento en Jesús pero rechazaban inapelablemente la religiosidad de los gentiles y comenzaban ya a condenar posiciones doctrinales en el interior de las iglesias. Una religión jamás puede decir que las palabras no escritas en ella son verdad, jamás puede habitar lo abierto y aceptar el contenido de otra conciencia moral no idéntica a la - suya adoptando un ánimo de tranquila curiosidad hacia las demás manifestaciones del espíritu, porque en tanto en cuanto es reli- gión custodia una peculiar forma de lo verdadero que consiste en

considerarlo agotado en su propia revelación y amenazado por cualquier otra, de tal manera que lo pensado fuera de ella será en el mejor de los casos ignorancia, cuando no obstinada voluntad de ocultarse lo supremo, pero por ello mismo cada religión se condena a ser apartada por todas las otras y a establecer una sola e inamovible imagen de la esencia humana, pues cualquier alteración profunda es ~~reforma~~, cualquier reforma inmediatamente blasfemia, y en el devenir concreto de sí sólo aparece como habiendo sido una secta herética que alcanzó difusión suficiente para ser polo de nuevas sectas heréticas, incapaz de asumir su propia violación de la ortodoxia y de conocer sin fariseísmo las desviaciones generadas en su propio seno, ya que en la infinita intolerancia de su ser mismo lo único que pretendió fué una definición absoluta del ideal humano, precisamente aquello que no permanece inmóvil y sólo lo puede definirse de modo negativo.

Debía escindirse el ser de Jesús en un Cristo y en un Anticristo, y debían escindirse también los apóstoles en "verdaderos" y "falsos", porque el ser total del Mesías no podía ser asumido por una religiosidad positiva. Hegel comenta a este respecto: "Puede afirmarse que en ninguna parte han sido pronunciadas palabras tan revolucionarias como en los Evangelios, porque todo aquello que aparece como valor es allí considerado como cosa indiferente" (118). La Iglesia apenas nacida era incapaz de mantener la regla pura del "no juzgueis", pues paralizaba con ella su progresiva institucionalización, pero huyendo del ser total de Jesús y de servir la donación de libertad y amor viva en su palabra era fiel a sí misma. Sin embargo, todo aquello que Jesús quiso ser, toda la incomparable riqueza de su naturaleza abierta a los hombres y al pensamiento, de su proximidad sin esfuerzo a lo divino, no pudo ser ocultado; aquello que se excluyó de la nue

va religiosidad pasó a formar parte de ella, pero no se llamó a este hombre total Jesús, sino que se le llamó hijo de perdición o Anticristo. Lo que los judíos reacios al evangelio vieron en el hombre de Nazaret, Pablo y Juan podrán verlo en el Anticristo. Aquello que los hebreos odiaron y temieron en Jesús los cristianos podrán imaginarlo como emanación de una serpiente - (Apocalipsis, 13.4). En la Segunda Epístola a los Tesalonicie-
ses, refiriéndose al advenimiento del Mesías, Pablo afirma:

Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse - el Hombre impío, el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto (2.3).

Quién sea este hombre lo dice con claridad el apóstol. Es - aquél cuya llegada constituye condición de la Parusía y del cual puede afirmarse que desprecia lo divino manifestando una superioridad del hombre sobre ello. Tal hijo de perdición no es Satán, aunque le sea aplicado el hombre de Adversario, ni es un ente sobrenatural, sino un hombre que se eleva por encima de Dios como tal hombre (119). Pero a quién imita el Impío, qué enseña y cuáles son sus palabras, también lo dice el texto de Pablo:

Se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios(2.4).

Pero ¿quién sino el Cristo había dicho del hombre que era la luz del mundo y el heredero de Dios?. Los judíos querían matar a Jesús porque pretendía ser "igual a Dios" (Juan, 5.18) diciendo: - "el Padre y yo somos una sola cosa" (Juan, 10.30). El Impío al que alude Pablo es Jesús, pero precisamente el hombre incurso en anatema frente al cual los judíos sólo acertaban a taparse los oídos en su escándalo exigiendo el castigo de lapidación señalado

en el Levítico; el mismo nombre que le fué atribuído -Anticristo- ilumina el origen y la naturaleza de este ente aterrador para la nueva religiosidad, porque él es el no abstracto del Cristo, la inmediata oposición en el interior del universal positivo que - representa lo divino. La dualidad del Cristo y el Anticristo - manifiesta así el conflicto inmanente al ser mismo de Jesús, que debía aparecer como diferencia infinita entre un Dios que se dignó vivir cierto tiempo en la tierra y un hombre que venía a sublevar a la tierra contra Dios. Este desdoblamiento apaciguaba la angustia del apóstol al predicar una buena nueva condenada - por su propio pueblo, alegando servir al "buen" Jesús y no al - "falso" Cristo, pero tal desdoblamiento debía, sin embargo, reconciliarse, por doloroso que ello fuera, con la presencia simultánea del Cristo religioso y el Cristo impío, y por eso Pablo afirma que sólo con la venida del hijo de perdición se producirá la - vuelta de Jesús y la efectiva redención de todo lo humano. Si la totalidad del Mesías no aparece para la conciencia, si no se hace patente con su religiosidad su irreligiosidad fundamental, la Parusía es una esperanza indecisa, porque los fieles deben haber vencido antes la gran blasfemia de Jesús para recibir su santidad perfecta, y mientras adoran sin tentación a un Dios que amó a los hombres ocultándose la figura del hombre que se dijo Dios no ~~recorrerán~~ ^{recorrerán} el camino de la redención sino en la fe incompleta del que no conoce lo adorado por él. El presentimiento de que con el Cristo y la plenitud del amor se ha puesto - la irreverencia más pura y surge ya como posible la palabra que dice "el hombre es Dios para el hombre", el núcleo del humanismo ateo moderno, tal presentimiento está presente en la imagen paulina del Hijo de perdición. Si el fiel no supera la difícil - prueba que el propio Jesús sufrió como tentación de poder y li-

bertad en el desierto, si no llega a su conciencia el pecado de cualquier Cristo y es allí aniquilado por la religiosidad, no volverá Jesús a la tierra, pues "primero tiene que venir la apostasía" (Ep. 2ª a los Tesalonicenses, 2.3) y, con ella, la suprema posibilidad que no se refiere a un simple cambiar de Dios o de moral sino a la aniquilación de toda conciencia infeliz que separa lo divino de lo humano. El Cristo debe manifestarse como Anticristo y "proclamar que él mismo es Dios" (Ep. 2ª Tes., 2.4) para poder destruir así su propio ser desdoblado. Lo que "retiene" (Ep. 2ª Tes., 2.7) al Impío retiene la Parusía, porque la blasfemia debe surgir a la luz para ser destruída por el Señor "con el soplo de su boca" (Ep. 2ª Tes., 2.8); pero, en realidad, aquello que retrasa el gran crimen no es sino la propia predicación apostólica que escinde el ser de Jesús en un Cristo y en un Anticristo, de tal manera que es el evangelio escrito aquello que, dando fe de la Venida, cierra el paso al fin de los tiempos y perpetúa la espera. "El misterio de la impiedad ya está actuando", dice Pablo, y "tan sólo con que sea quitado de en medio el que le retiene se manifestará el Impío" (Ep. 2ª Tes. 2.7-8); sin embargo, aquél que retiene esta manifestación es el cristiano mismo que se niega a asumir la totalidad del Cristo y emprende la obra de construir una nueva religiosidad positiva que, con su ortodoxia contrapuesta a toda herejía, con sus templos y ritos, con sus asambleas y cánones, edifica sobre la tierra de nadie que hay entre el Cristo y su perversa imagen especular un muro que contiene la blasfemia condenándola antes de que pueda ensimismarse y aparecer en toda su magnitud. Con ello se condena ella misma a esperar sin esperanza el Día, pues su condición es la patencia del Hijo que carece de compasión por el Padre desaparecido en el río de generaciones, y esta patencia sería el fracaso de lo eclesiástico, hasta el extremo de que

es preciso elegir -y la decisión está ya tomada por los primeros cristianos- entre la institución que reprime la Venida del Anti-cristo y la presencia del buen Jesús, porque como nuevo orden moral de la vida, la Iglesia es la perpetuación del Cristo escindido. Aludiendo al falso Mesías y a los falsos profetas los evangelistas no hacen sino cerrar los oídos del fiel a la blasfemia que habría de redimirlo y cumplir la Parusía, obligándolo a adoptar de antemano el ánimo con el cual recibió Israel al propio - Cristo. Pero forzosamente esta escisión en el seno de lo divino había de provocar una siniestra imagen de la Trinidad donde Yahvéh era sustituido por la Serpiente y las figuras del Hijo y del Espíritu aparecían como primera y segunda de las Bestias impías. El relato del Apocalipsis contiene esta representación del movimiento de lo divino y no hace sino saldar la deuda del cristianismo con los judíos, que habían visto en Jesús y en el espíritu de los apóstoles sólo el crimen contra la religión monoteísta.

Para el Apocalipsis, la historia del hombre y de Dios es en términos generales idéntica a la contenida en los Evangelios y el libro de los Hechos, pero de una peculiar manera, ya que, por una parte, arranca de la intuición del Impío, como requisito de la Venida y, por otro, de una imagen puramente judaica del conflicto instaurado por la Parusía. Siguiendo su relato, los momentos fundamentales del Nuevo Testamento aparecen a una luz enteramente nueva.

"Una mujer, vestida de sol (...) está encinta y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz" (12.1-2), pero con ella no hay magos del oriente, ni ángeles, ni pastores, ni marido que la guarde, sino sólo sus gritos de congoja y una Ser--

piente que "se detuvo delante de ella para devorar a su Hijo en cuanto le diera a luz" (12.4). Nació de tal mujer un varón - "que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro" (12.5) y, en el acto mismo de aparecer, fué "arrebataado" hasta el trono de Dios (12.5). El Hijo apenas ha aparecido a la luz de la tierra cuando es secuestrado del Maligno -aquél que le esperaba- y ascendido a los cielos, porque la redención no va a consistir - en un perdón de los pecados sino en el destierro de la Serpiente, de tal manera que será una redención de lo sobrenatural que había llegado a oponerse inconciliablemente dentro de sí mismo:

Se entabló una batalla en el cielo (...). Fué arrojada la gran Serpiente, la Serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero (...). Oí entonces una fuerte voz que decía en el cielo: "Ahora - ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de - nuestro Dios y la potestad de su Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los - acusaba día y noche delante de nuestro Dios" (12.7-10).

La verdadera salvación reside, pues, en la separación de - Mahvéh y Satán, en el mito del ángel caído que no volverá a estar al lado de Dios inquiriendo como fiscal celestial, porque - el cristianismo quiso hacer del Dios omnipotente un padre amoroso de los hombres, pero esta necesidad del amor arrastraba otra tan ineludible como ella misma, en cuanto que Satán sólo podía ser "arrojado" fuera del cielo, no aniquilado (120), y para la conciencia religiosa salir de las esferas celestes es entrar en la tierra; el triunfo de los ángeles piadosos consistía en entregar el mundo a la potencia maléfica, y por eso el Apocalipsis, al referirse al estado de la tierra después de haber nacido el Mesías no la piensa redimida:

Regocijaos cielos y los que en ellos habitais. ¡Ay de la tierra y del mar!, porque el Diablo ha bajado donde vosotros con gran furor (12.12).

Naciendo el Hijo, el mundo no ha sido redimido, sino que, por el contrario, es nuevamente condenado. Cuando el autor del relato dice "regocijaos", su ^{palabra} ~~es~~ es ~~amarga~~, porque la "salvación" de Dios ha exigido la corrupción del espíritu de la tierra y la operación de descubrir la bondad de Yahvéh es simultáneamente el acto de crear un perseguidor ^{del hombre} ~~incansable~~ e ilimitadamente poderoso ~~...~~. Esta victoria del Cristo, su glorificación, es la que arrastra consigo la Trinidad antirreligiosa del Apocalipsis, porque el movimiento de Yahvéh implica una dinámica similar en la Serpiente, ^{por} ~~la~~ virtud de la cual se desdobra también en una subjetividad triple que tiene su propia madre en la gran Ramera (17.1-7).

De la Serpiente procede la primera Bestia, acerca de la cual se dice que "se le dió poder para actuar durante cuarenta y dos meses" (13.5), es decir, aproximadamente el tiempo de que disfrutó Jesús para predicar el evangelio. Pero la Bestia no es independiente de su origen ni quiere serlo, sino que viene a manifestar a la Serpiente como ideal del hombre; en ella el descendiente aparece como armonía de la fuerza con su propia creatividad, de tal manera que "se prostraron ante la Serpiente (los humanos) porque había dado el poderío a la Bestia", adorando la generosidad de un demiurgo que quiso ser heredado. Y lo que la Serpiente entregó a su enviado fué el ser inmortal que ningún arma podía suprimir:

La Bestia parecía herida de muerte, pero su llaga mortal se le curó (13.3). La primera Bestia, cuya herida mortal había sido curada (13.12). La Bestia que, teniendo la herida de la espada, vivió (13.14).

Sin embargo, el paralelo de esta figura con Jesús prosigue - y se hace aún más próximo, aunque sólo expresa lo que los judíos

oían de su enseñanza: "Le fué dada a la Bestia una boca para - proferir palabras de orgullo y blasfemia" (13.5). Tenía, pues, el don de la palabra y no estaba paralizada por el terror de manifestar su filiación verdadera, sino que "abrió su boca para - blasfemar de los que moran en el cielo" (13.6) y cundió su mensaje entre los hombres, porque "la tierra entera la siguió maravillada" (13.3). Pero no era para ella bastante dar testimonio de su origen suscitando la adoración renovada de la Serpiente, y se delegó a sí misma en una nueva figura a la cual entregaba la continuación de su obra, en una segunda Bestia que actúa en su nombre y "ejerce todo el poder de la primera Bestia en servicio de ésta, haciendo que la tierra y sus habitantes adoren a la primera Bestia, cuya herida mortal había sido curada" (13.12). Los milagros de la Iglesia incipiente, la vida del Espíritu en los primeros fieles, son así expresados como el trabajo de la tercera figura de esta Trinidad, que "realiza grandes señales y hace bajar ante la gente fuego del cielo a la tierra, y seduce a los habitantes de la tierra con las señales que le había sido concedido obrar" (13.11). La blasfemia casi inaudita de estos capítulos del Apocalipsis es, sin embargo, engañosa, porque el relato carece de sentido sin la representación fundamental del Anticristo, de la primera Bestia, como requisito ineludible de la Parusía, y es precisamente esta Venida triunfal la que se produce después del despliegue de la Serpiente y las dos Bestias. "¡Aquí se requiere sabiduría!", dice el Apocalipsis, pues la cifra de la Bestia es "la cifra de un hombre" (13.18), es decir: porque ella es humana.

De este modo, la imagen apostólica de una Trinidad aparece - como el movimiento en tres tiempos del ángel expulsado que en el Antiguo Testamento representaba la justicia inflexible de -

Yahvéh y el rigor de su ley. La escisión en el seno de lo divino que la religiosidad judía había evitado al precio de maldecir su propio nacimiento es ahora aceptada con religioso fervor, y - si junto a Yahvéh existe la sombra de Satán, al lado del Cristo y como condición de su vuelta aparece el Anticristo, en todo semejante a él, hasta el extremo de que sólo separa a ambas figuras la diferencia, históricamente inexistente, de la blasfemia y la piedad. Pero

si alguno adora a la Bestia y a su imagen tendrá que beber también del vino del furor de Dios, que está preparado, puro, en la copa de su cólera (14.9-10).

La escisión en el Hijo no hace sino resucitar la figura imponente y severa de Yahvéh, porque sólo la totalidad de Jesús podía ver en él a un padre que no se impone a través del anonadamiento del hombre. La venida del Anticristo, inevitable a partir del mito neotestamentario del ángel orgulloso, expulsado del espíritu de Yahvéh, es condición de la Parusía, pero no habrá de producirse aún cuando la incipiente cristiandad fuera perseguida por los Césares y los judíos, porque jamás un emperador o un rey podría encarnar a este enviado del mal. El verdadero y único Anticristo -y es a él a quien temen Pablo y Juan- sería un nuevo Cristo que exigiera la aplicación inmediata de la doctrina mesiánica y de la religión del ~~amor~~ sin jueces, un nuevo hijo de carpintero que dijera: "todo lo que el Padre tiene es mío", porque en él no sería posible ocultar la blasfemia del Dios que alcanzó lo sensible sin perecer a causa de ello. De la primera Bestia no se dice que provocara destrucción y odiase sino, por el contrario, que la tierra entera quiso seguirla maravillada. Y tampoco se dice de ella que fuese cruel o severa, pues no venía a humillar al hombre sino a humillar a Dios con la palabra que hacía del hombre el ser supremo. La primera Bestia del Apocalip-

sis es un hombre, y es en este sentido como hay que entender la blasfemia fundamental de la tierra entregada al Anticristo diciendo "¿Quién como la Bestia?" (13.4); lo que con esta pregunta se profiere es el desafío absoluto de pensar: "¿quién como el hombre?". Sólo un ser como el Cristo nuevamente vivo podía levantar la voz humana hasta hacer de ella el fundamento de todo Dios, pero el oculto temor a un nuevo Cristo era en sí mismo irreligiosidad. Unicamente cabía pedir a los fieles paciencia y perseverancia, condenando de antemano toda imagen de la Revelación como algo aún no cumplido en su integridad, reducir a exégesis y comentario de los textos canónicos la actividad evangelizadora y considerar "falso" apostolado toda opinión que excediese el limitado ser de Jesús que había de formar parte del nuevo dogma. Lo "falso" del Anticristo era la verdad del Cristo, la más profunda, y con ello se cumplía la Venida, pero lo "falso" se degrada ahora a lo erróneo y esto a una posición doctrinal sin porvenir que se refuta como herejía haciendo uso erudito de las Escrituras. Los fieles debían apartarse de toda enseñanza y fe no apoyada en los Evangelios ya escritos y en la interpretación a ellos dada por los autorizados a predicar, al igual que debía abstenerse el judío de todo contacto con los pueblos vecinos y sus dioses, y lo recibido a manera de palabra que rompía la esclavitud ante un Dios lejano y vengativo pasó a constituir un nuevo orden de creencias jerárquicamente establecido. Con ello sólo se cerraba el camino a la vuelta del Mesías, hecha ya innecesaria en la creciente realidad de las Iglesias.

Sin embargo, el cristiano quería crear en su vida eterna. Mientras no se viera a sí mismo y a sus hermanos montados todos sobre nubes en dirección a los cielos, mientras no oyese trompe

tas triunfales que anunciaban la resurrección de la carne conti
gua a su redención definitiva, su alma custodiaba una esperanza
sin premio. La retribución estaba prometida, pero la Promesa -
permanecía en cuanto tal, año tras año en su desnudo concepto -
de/ futuro por cumplir, que hacía del hoy un vacío y del ayer -
una esclavitud. Si la esperanza en la inmortalidad había de -
ser conservada, el Cristo debía ser mantenido en la vida, y es
más arduo retener aquello que resucita que retener un cadáver.
Puesto que delante de los ojos del discípulo Jesús estaba muer-
to, y puesto que delante de ellos volvió luego a aparecer, ascen-
diendo después a los cielos como algo ya carente de todo peso,
el fervor de los cristianos se vinculaba a tres representacio-
nes diferentes de lo mismo: a un muerto, al hombre vivo que -
custodiaba su recuerdo y a una substancia tan alejada y ajena
a la tierra que ni siquiera sentía la fuerza de la gravedad so-
bre ella, elevándose como un humo que se disolvía dentro de la
mirada del fiel. Ni el cadáver, ni la memoria, ni el Dios que
retornaba a lo suprasensible podían por sí solos satisfacer el
sentimiento de profundo abandono, pues cada uno reenviaba al -
otro, de tal manera que cuando el alma creía haber encontrado
algo que adorar en la madera de la cruz, en los clavos mancha-
dos de sangre, en la túnica o en la sábana donde una faz se per-
filaba, su descubrimiento era el de un sepulcro vacío, y cuando
pretendía mantenerse firme en la imagen del resucitado su pensa-
miento sólo disponía del recuerdo de una tortura pública donde
el Mesías gritaba abrumado por la soledad y el dolor. Cuando -
la divinidad que el hombre venera está en su naturaleza plena-
mente cercana a él hasta el punto de aparecérsese bajo la forma
de algo real y singular que estuvo presente en la historia, la
idea de una reconciliación con ella surge en el modo de ^{aquella} inveni
ble nostalgia que prescinde de todo razonamiento y busca encon-

trar con sus propias manos siquiera una reliquia apta para ser entregada a los sentidos (121), pero este ánimo experimentará la derrota más amarga, pues es propio de Dios anunciar su venida y, sin embargo, es propio también de Dios mantener su pre--sencia reservada a los actos litúrgicos de invocación, advir--tiendo que para él "mil años son como un día" (Ep. 2^a de Pedro, 3.8). Ateniéndose al sepulcro de Jesús, la conciencia no alcan--za en él sino su propio sepulcro aún no lleno, y venerando sus reliquias sólo logra convertirse ella misma en reliquia para sí misma. La divinidad no puede encontrarse en nada inmediatamen--te dado a los sentidos ^{a manera} ~~de~~ de un objeto que sea a la vez --cosa y fundamento de algo sobrenatural, en forma de un lugar o un fragmento de madera, porque al buscar lo sobrenatural el fer--vor encontrará la mera coseidad y al querer atenerse a ella en su pobreza descubrirá que es imposible custodiar duraderamente a un objeto, pues pertenece a cualquiera y lo mismo puede ser --robado que perdido. Pero la divinidad encarnada tampoco se po--día retener como ese ente que desaparece entre nubes advirtien--do a los discípulos que no les corresponde saber cuándo llega--rá a hacerse presente para ellos la Promesa; los fieles se ha--bían hecho acreedores a algo más, ^{porque} ~~la~~ a la resurrección de --Jesús debía seguir la de todos los hombres. Si la divinidad no se hubiera hecho fenómeno de sí misma, si no se hubiese revelado nuevamente, no habría sepulcro ni ascensión a los cielos, --el Poder seguiría puro de contagio alguno con la tierra; sin em--bargo, al ponerse Dios en la tierra y lograr devenir hombre por ello, instauró un infinito desgarramiento de la historia en su misma naturaleza. La cuestión de la Parusía ^{radica en el conflicto} ~~radica en el conflicto~~ inconciliable de una figura -Jesús- que forma parte de la histo--ria y se pone como más allá de la historia.

De hecho, mediante la figura sensible de lo inmutable el momento del más allá no sólo permanece, sino que además se afianza, pues si por la figura de la realidad singular parece, de una parte, acercarse más a lo inmutable, de otra parte tenemos que lo inmutable es ahora para ella y frente a ella como un uno sensible e impenetrable, con toda la rigidez de algo real; la esperanza de devenir uno con él tiene necesariamente que seguir siendo esperanza (...). Por la realidad que ha revestido acaece necesariamente que haya desaparecido en el tiempo y que en el espacio se halle lejos y permanezca sencillamente lejos (122);

Por medio de la Encarnación, el Verbo no suprime su propio - más allá, no supera la escisión entre lo sensible y lo suprasensible. En la forma de la realidad singular, atribuyendo a esta realidad singular una naturaleza divina y, por consiguiente, - una naturaleza opuesta a su singularidad, lo que se pone es, por un lado, una figura inmutable que se atreve a formar parte de - lo cambiante y, por otro, una objetividad expuesta al devenir - contradictorio de sí misma. La conciencia religiosa obtiene en la figura de su Dios humano una imagen sólida y a la vez cambiante de su propio ideal, una imagen del ideal como siendo verdaderamente la potencia de sí misma, pero en tanto en cuanto esta figura no puede tomarse (si la religión misma ha de ser mantenida) sino a manera de paradigma de lo que ella debe imitar - sin lograr jamás cumplir, el Dios humano que la conciencia del - hombre tiene ante sí se aleja de ella incalculablemente más que el Dios abstracto anterior, porque al hacerse real lo divino - pone junto a su divinidad su necesaria muerte, y la conciencia descubre en el objeto de su culto diversas cosas o reliquias en lugar de la vida eterna. Lo divino, que se había vaciado de sí mismo haciéndose carne y sangre, se opone a la conciencia precisamente como tal unidad provisional de lo perecedero. "como un uno sensible e impenetrable", pues este uno rodeado de otros - es, sometido a su propia realidad, todos y ninguno, y, por fe,

512.
lo esencialmente irrepetible. Obligándose el cristiano a reconocer en una subjetividad inmersa en la historia la pura trascendencia de lo inmutable, no hacía sino condenarse a una esperanza sin futuro, pues si su Dios era algo real, forzosamente había sido ya y lo había sido en medio de otros y para ellos. ^{Por consiguiente,} La encarnación sólo tiene sentido en cuanto fama o recuerdo, porque la vida se recupera aquí únicamente como aquella vida perdida -perdida para el fiel- cuya esencia es permanecer "señillamente lejos", en la medida en que quiso alguna vez ser algo próximo. El Dios vivo es el Dios que muere. Sin embargo, la operación de recuperar lo muerto, el acto puro del pensamiento, no ^{consiste en} aguardar una resurrección del cadáver de lo sido, porque esta espera es infinita, ■ se engaña a sí misma acatando la resurrección como trabajo de un otro y carece de cualquier virtud - que no sea el dolor de la nostalgia. La operación de recuperar lo muerto, por el contrario, aparece como el reconocimiento de la inevitable desaparición de lo inmediato, reteniendo en el concepto de su propio desamparo la realidad absoluta del Cristo, pues sólo como aquello que falta y faltará siempre puede la conciencia acercarse a su propio ideal de un Dios humano que no retuvo ávidamente su ser inmutable y quiso entrar en la temporalidad.

Pero como el cristiano exigía una religión y no sólo el espíritu de la vida inmortal, este ser muerto tenía que creerse vivo y presto a regresar a la tierra con estruendo y gloria, como si no fuera bastante gloriosa su propia muerte en abandono. Sin embargo, el Cristo no regresó entonces, y, cuando al cumplirse el primer milenio, las almas piadosas esperaban con terror la imposible reposición de lo inmediato, tampoco bajó el Cristo de los cielos donde lo había recluso el fervor confuso de sus fie

les, pues, como señala Hegel, "no se lo encontrará dondequiera que se le busque, precisamente porque tiene que ser un más allá, un ser tal que no puede ser encontrado" (123). Sólo restaba a la conciencia religiosa asumirse ella misma como cuerpo del - cuerpo desaparecido de Jesús, representando la Iglesia un vasto pero único organismo que era "tanto dogma como mundo exterior" (124), tanto sepulcro y reliquia como recuerdo, donde se hacía realidad el espíritu sensible y, sin embargo, imperecedero. La idea de una inminente Venida del Hijo acompañada por la destrucción del mundo es convertida en artículo de fe donde se retiene el concepto de la contradicción inmanente a la Parusía, pero la creencia en ella -el terror y la esperanza del cristiano- se han transformado en eclesiástico respeto por lo contenido en la tradición. La Iglesia es aquello que del Cristo podía asumirse, y su creciente institucionalización detiene la ciega nostalgia del discípulo por el maestro perdido, pues ofrece constantemente al Mesías en la forma del sacramento; a modo de oblea de pan bendecida secretamente tiene lugar cada día el verdadero milagro del orden eclesiástico y el gran triunfo del espíritu - sacerdotal, porque la conciencia religiosa triunfante apenas se atreve a negar que está ahora más bien interesada en la conservación y transformación del mundo que en su fin. Si el cristiano ha satisfecho la sed y el hambre de lo supremo en la comunión, el aplazamiento del reino de los cielos, los mil años que para Dios son sólo un día, han dejado de inquietar a la conciencia. Para el apóstol Pedro estaba "cercano el fin de todas las cosas" (1ª Ep., 4.7), pero para sus sucesores Jesús vendrá al fin de los tiempos. Mientras tanto, "la Iglesia es su cuerpo, la plenitud" (Ep. a los Efesios, 1.22-23), y puede administrar la sangre y la carne del Cristo a todo aquél que se sienta alejado de su Dios.

D) La doctrina apostólica

La primera tarea que la conciencia cristiana se impuso fué la de superar el espíritu de la ley mosaica haciéndose, sin embargo, heredera del Antiguo Testamento y su Dios. El ataque directo a la posición de lo absoluto como ley en nombre del sentimiento del amor y la realidad de la gracia - constituye el contenido del texto decisivo del cristianismo naciente, la Epístola a los Romanos del apóstol Pablo, pues, como señalaba Hegel ~~_____~~, ~~_____~~, "sólo en los apóstoles se presenta la verdad establecida, desarrollada" (125).

La función de la ley es suministrar conocimiento del pecado (Ep. a los Romanos, 3.20), pero se agota en ella, de tal manera que la religión de la norma se manifiesta en el pensamiento del apóstol en forma de momento histórico necesario donde el hombre descubre la prohibición y su sentido. La ética del precepto es previa a la revelación del amor como plenitud de lo divino (126), y aunque sin ella la conciencia no habría alcanzado la posición del desgarramiento interior, por sí misma es caduca y limitada en cuanto perpetúa la separación del hombre con respecto a la Promesa e incluso suscita el rencor de éste frente a Dios. El vínculo que une el momento de la ley y el momento del amor es expresado por Pablo con admirable concisión:

La ley, en verdad, intervino para que abundara el delito; pero donde abundó el pecado sobreabundó la gracia - (Romanos, 5.20)

Es positivo de la ley suscitar la culpabilidad en el -

hombre, crear en él la conciencia del bien y del mal, porque el pecado, el acto que da nacimiento a la hostilidad de la vida, es la primera intuición religiosa y nace en todo caso de una prohibición transgredida. Sin conciencia del pecado no existe la imagen del ser infinitamente justo, y sin ella los hombres vivirían "como esclavos bajo los elementos del mundo" (Ep. a los Gálatas, 4.4). Pero donde se pone el pecado, por un movimiento irresistible, se pone la gracia (127). El pecado en cuanto tal no es sino arrepentimiento ante el pecado, mala conciencia que se humilla ante el ideal, y este arrepentimiento es el que llama al perdón, de tal manera que por la ley lo que el hombre realiza es aquella negación de su querer inmediato que le abre el camino de la gracia. Pero la ley, por sí sola, a nadie justifica (Gálatas, 2.15-16), promueve la cólera (Romanos, 4.14), excita las pasiones pecaminosas (Romanos, 7.5) y mantiene al hombre lejos de la esencia divina, que no es el ánimo severo sino la misericordia. El reino del Espíritu Santo es aquél donde la transgresión no existe porque ha sido superada toda ley, que hacía de la fe algo carente de sentido (Romanos, 4.14-15), y aparece en él la verdad absoluta e incorruptible que dice: "Dios es amor" (1ª Ep. de Juan, 4.8; 4.16). La ley es un yugo doloroso e inútil para el que conoce la naturaleza divina, y aún la impiedad disfrazada de servilismo, pues en ella el hombre se manifiesta opuesto al hombre como algo que debe ser gobernado constantemente por un principio normativo, ajeno a él mismo; al excluir de sí la libertad entregándola como ofrenda a su Dios, el esclavo de la ley viola el plan

divino de salvación negándose a aceptar su propia autonomía, mientras que el deber primordial de los cristianos es considerarse "muertos para el pecado y vivos para Dios" (Romanos, 6.10). Si el pecado de Adán condenó a todos los hombres a una desventura sin esperanza, la crucifixión de Jesús necesariamente redimió a todo pecador, pero la Promesa no le ha sido otorgada a los hombres por acatar la ley sino a causa de su fe y sólo por ella. Abraham no fue privilegiado por asumir en la circuncisión la más rigurosa de las normas, si no porque su fe ilimitada reclamaba justicia (128). ^{Por lo mismo,} Los gentiles no necesitan circuncidarse ni someterse a las prescripciones de la Torá; sólo necesitan creer en la figura de Jesús y en la vida eterna asegurada al hombre:

Para ser libres os libertó Cristo. Manteneos, pues, firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud. Soy yo, Pablo, quien os lo dice: si os dejáis circuncidar Cristo no os aprovechará nada. De nuevo declaro a todo hombre que se circuncida que queda obligado a practicar toda la ley. Habeis roto con Cristo todos cuantos buscáis la justicia en la ley. Os habeis apartado de la gracia (Gálatas, 5.1-4).

La ley escrita de Israel aparece como el código de un pueblo que se siente maldito por su Dios y lo maldice a su vez cumpliendo la religiosidad con la estricta obediencia al precepto trágico, ya que la norma específica del Decálogo puede observarse naturalmente sin tener ley, al igual que los gentiles cuando siguen su inclinación hacia el bien y el amor (Romanos, 2.14). La justicia se apoya en la fe, en la pureza del ideal que el alma custodia, pues la justicia de la ley es una mera esclavitud que rompe el vínculo del hombre con la gracia y desprecia la redención viva desde Jesús.

La idea de un proyecto divino relativo al hombre que progresivamente se despliega, entregando a éste en el comienzo sólo el terror y la angustia para descubrirse de modo paulatino como sentimiento de unidad de todo lo vivo en el amor es capital en la doctrina de Pablo, porque para el apóstol la armonía de Yahvéh y Jesús reside en el doloroso proceso de madurez de la conciencia religiosa, que sólo reconoció al principio en su Dios la fuerza y, recorriendo después su propio movimiento, se hizo acreedora a la verdad absoluta del Hijo -tanto un Dios que pugnaba por ser hombre como un hombre que logró elevarse al estatuto de Dios-, donde lo singular era puesto como inmutable y lo inmutable entraba en la historia. Pero la idea de un proyecto divino que se despliega en el tiempo es la representación más próxima a la filosofía de la religión como filosofía del espíritu, pues para ella es indiferente contemplar el establecimiento de lo absoluto como progresiva revelación de la divinidad o como progresiva iluminación del ser del hombre, hasta el punto de que no son separables aquí el aparecer de Dios y su fundamento, porque no se escinden el fiel antiguo y el creyente cristiano sino que se unifican en el desarrollo de una conciencia de sí, y esta unidad de lo radicalmente contradictorio, del esclavo de la ley y del emancipado en el amor, que los Evangelios expresan ingenuamente afirmando en Jesús la estirpe de David (129), configura la religión como totalidad inmersa en el tiempo que ninguna determinación aislada agota y donde lo verdadero no reside sino en una creencia que puede, en el trascurso de su existencia, negar el objeto alcanzado en cada caso, pero que no se niega a sí misma por ello. Toda

secta religiosa es, más que fe en su propia certeza, una inquebrantable seguridad acerca de los dogmas equivocados de las demás, y su fundamento puede expresarse abreviadamente diciendo: "lo otro, en general, es falso", pero los apóstoles y, más específicamente Pablo, viven esta ruina de la religiosidad múltiple, esta desesperación de un doble Dios y una doble moral, como plan divino por medio del cual puede alcanzar el alma su verdad, y es por eso que para ellos lo sublime aparece en la forma del Espíritu vivo a través de la unión de los hombres.

La implacable crítica de Pablo a la ley se apoya en una verdad no sólo más profunda que aquella inspiradora del precepto, sino más profunda también que el mismo amor. Se habla aquí [REDACTED] de la fidelidad del ser a su vez, porque el apóstol sabe que "la ansiosa espera de la creación desea vivamente la revelación de los hijos de Dios" (Romanos, 8.19), y que esta presencia de la plenitud del hombre es lo que el mundo aguarda pero también aquello que sólo los servidores de un cadáver perdido pueden hacer patente. Lo humano es la voluntad de la tierra, y es su madurez aquello que la creación aguarda inquieta desde el comienzo de los tiempos, pero no se hacía justicia el hombre sino alcanzado dolorosamente la plenitud y atreviéndose a llamar amor a este ideal que era su pensamiento más puro y, sin embargo, no era él mismo. Tener pensamiento y tener, no obstante, este pensamiento como infinito ser otro del propio ser, como conciencia eternamente comparada a otra conciencia superior, tal es la satisfacción de toda generosidad, la vi-

da del deseo que se concentra en sí mismo y aparece en cuanto deseo de otro deseo que a su vez sólo custodia la libertad, pues queriendo servir al ente incomparable la conciencia descubre en él un "juego del amor consigo mismo" (130) - y el propósito de hacer del hombre un Dios y de Dios un hombre; pero esta verdad sólo surge para el espíritu que no temió suprimir la orgullosa esclavitud de la ley y fue capaz de ^{aprehender} ~~■~~ en lo singular lo universal sin imponer la derrota abstracta de lo cambiante a manos de lo inmutable. Para descubrir como esencia de Dios el amor resultaba necesario blasfemar, pero esta blasfemia custodiaba aquello mismo que negaba, y el fiel retenía lo supremo sin oponerlo a su ser:

Pues estoy seguro de que ni la muerte ni la vida ni los ángeles ni los principados ni lo presente ni lo futuro ni las potestades ni la altura ni la profundidad ni otra criatura ~~alguna~~ podrá separarnos del amor de Dios (Romanos, 8.38-39)

Si el judío se defendía de la omnipotencia de Yahvéh atribuyéndole todo el dolor del mundo y no preservándole del mal, el cristiano adora a un Dios que sólo puede querer el amor, que es él mismo el amor. De este modo, la conciencia del ideal es para ^{este fiel} ~~■~~ la conciencia de haber amado poco y de poder amar más aún; no hay en ella amargura ante la injusticia divina sino únicamente un sentimiento de la propia ingratitud, un ánimo que se aprehende como deshonestidad para con la dulzura de Dios. El que siente miedo por no haber obrado de manera recta carece del arrepentimiento que llama a la gracia, y permanece dentro de la desconfianza de la ley, pues "quien teme no ha llegado a la plenitud del

amor" (Ep. 1ª de Juan, 4.18), es decir: no ha llegado a la intuición de lo divino tal como es para sí mismo. Pero si la intuición de Dios es el sentimiento del amor, nada hay que lo separe del hombre sino justamente aquello que - separa a los hombres entre sí. La justicia perfecta es el todo-uno del hombre, porque sólo está Dios allí donde varias conciencias de sí aseguradas en su común destino invocan - el ideal conjuntamente (131), y el que pide sintiéndose sólo en su fé será más bien desoido. De este modo, la religiosidad apostólica descubre que lo opuesto a la muerte no es el poder puro que la trasciende, la fuerza que se mantiene ajena a la vida y busca en la independencia frente a - cualquier realidad la certidumbre de lo que es sólo en sí y para sí. Por el contrario, aparece el amor, no el poder, como aquello opuesto a la muerte, pues por medio de él renuncia la conciencia a su más preciada facultad en el reino de la ley; renuncia a juzgar y, por consiguiente, a odiar.

Quien no ama permanece en la muerte.

Todo el que abarece a su hermano es un asesino.

(Ep. 1ª de Juan, 3.14-15)

Pero renunciando al juicio y a la ley no hace sino descubrir un nuevo universo, el de la pura subjetividad interior, que pone a disposición de su ideal como ofrenda más penosa, porque el fiel no sólo se muestra ahora ante su - Dios en la realidad visible de sus obras -que nada valen - para la doctrina de la gracia- sino también en la pura intención (132) secreta que jamás había sido objeto de moralidad. No es necesario herir con las manos para ser lla-

mado en justicia asesino; basta querer la muerte de otro, basta aborrecerlo. Este deseo que nadie ve, condena igual que el acto de manifestar la voluntad de lo prohibido y, en consecuencia, no hay otra solución para el justo que no sea la gracia imerecida una y otra vez renovada; al temeroso de Dios le era suficiente aparecer ante la mirada de los otros hombres en cuanto tal, pero a los hijos de Dios se les exige no soñar siquiera el pecado, pues toda fantasía es culpa. La ética del amor surge como condena de los malos pensamientos, y la nueva moralidad es infinitamente más rigurosa que la antigua; el ideal exterior se ha convertido en ideal interior -el amo no vive ya fuera, es el siervo su propio tirano- y la conciencia no encuentra aquí la paz sino más bien un caos de intenciones contradictorias -que humillan y paralizan; el peregrino y el anacoreta, la ~~vida~~ vida monacal, inundada por el sentimiento de la corrupción interna del ente humano, nacen de este desplazamiento de la ley hasta el núcleo invisible del propio yo. La ley ha muerto, pero sólo en cuanto ley de otro, porque dentro del nuevo fiel el sentimiento del amor se encuentra indefenso y sólo la culpa lo protege (133). Sucede, sin embargo, que esta evolución de la moralidad desde el acatamiento visible y corporal de la norma hasta la interiorización de las categorías del bien y el mal no es sino la religiosidad del Antiguo Testamento llevada a su plenitud. - La conciencia ha logrado instaurar la moralidad como siendo su fundamento mismo; la conciencia es conciencia moral, existe porque delibera sobre lo bueno y lo malo, no surge a manera de percepción ni pensamiento, y, por consiguiente, no expresa el conflicto entre lo que es en ella y para . -

ella y lo ajeno a sí misma, sino la antítesis pura ~~entre~~ entre el placer y la necesidad, entre el ser y el deber. El castigo de Dios no es algo que viene desde fuera y reprime un acto tangible; en su propio despliegue, el pecado ~~se~~ instaaura como el secreto más profundo de la conciencia, en cuyo interior el adulterio, el asesinato, el robo, el sacrilegio, viven sin necesidad de exteriorización alguna, y la condena por estas faltas es la pura posición del crimen en el modo de ingratitud y lejanía frente al ideal. La moralidad se ha extendido a lo imaginario porque, superada ya la ley y su ingenuo despotismo en nombre de la universalidad abstracta, es aquí donde el espíritu del cristiano recupera el absoluto desgarramiento inherente al alma religiosa; aunque no cometa el delito que los jueces persiguen, puede el fiel llamarse a sí mismo asesino, en cuanto que la vida del amor contiene la angustia de no amar y el reino de la gracia la humillación de su naturaleza gratuita. La conciencia descubre la oposición irreductible en su propio interior como presencia simultánea de la ternura y del odio, y no sólo reniega de sus actos sino que siente el peso del remordimiento referido a aquello que escapa, por intengible, de su propia disciplina moral en la forma de puro pensamiento culpable, de ensoñación que especula con ideas prohibidas. Lo fundamental en el nuevo ~~filmes~~ es el conflicto entre el justo y el pecador sino el descubrimiento de la infinita sutileza del pecado, que aguarda allí donde vive la santidad más fiada de sí misma y arrastra al hombre de bien hasta la vida del ermitano ~~célibe~~ célibe que ayuna aterrorizado ante su ser impuro y siente la tentación constantemente al lado de su tendencia a la rectitud. La tragedia de la conciencia reli-

323.
giosa ha pasado a existir como psicología incapaz de elevarse hasta el seguro estatuto de la ciencia, ^{ocupada} en interminables deliberaciones internas sobre la naturaleza de los móviles que impulsan el obrar, para saber si al decir que se ama vive bajo esta afirmación un orgullo que invalida el sentimiento, para averiguar si es hambre lo que el estómago siente o gula, ^{para} asegurarse de que detrás de la generosidad no hay ostentación.

Sin embargo, esta desesperación existía en el fiel pero no para el fiel. Los paganos que recibían el evangelio eran capaces de huir al desierto en busca de un alma limpia y también de entregar la vida dando testimonio de su fe, pero la idea de una subjetividad absolutamente pecadora y, a la vez, absolutamente santa les sera ajena. El heroísmo exterior del martirio estaba más cercano a ellos que el concepto de la gracia y necesitaban una educación en el espíritu que sólo el naciente clero podría suministrar. No obstante, ~~en~~ en la medida en que el eclesiástico era algo exterior a ellos mismos, aun cuando su tarea consistiera en desarrollar el interior del fiel, lo que obtuvieron fue la orden de escindir el cuerpo y el alma a falta de una tal escisión instaurada en el seno de la conciencia misma. La fe apareció así en su primera etapa como conciencia de la inmundicia de las funciones naturales del organismo; el converso hubo de sentirse animal antes que hombre y experimentar su propio núcleo somático entregado a la figura recién inaugurada del diablo. El mandamiento de la ley mosaica que prohibía adulterar (134) dió paso al precepto donde se decía:

"¡Huid de la fornicación! El que fornicar peca contra su propio cuerpo" (Ep. 1ª a los Corintios, 6.18). La satisfacción del sentimiento del amor se convirtió en delito contra la felicidad y el impulso natural del cuerpo se opuso al propio cuerpo, hasta el punto de que Pablo recomienda como estado de beatitud perfecta el celibato y la virginidad aún cuando aclara a continuación de ello: "acerca de la virginidad no tengo precepto del Señor" (Ep. 1ª a los Corintios, 7.25). Puesto que había negado lo esencial de la doctrina de Moisés, el cristianismo naciente se obligó a ser más judío que el judío en la diferencia entre el cuerpo y el alma.

Los que viven según la carne desean lo carnal; mas los que viven según el espíritu, lo espiritual. Pues las tendencias de la carne son muerte (Ep. a los Romanos, 8.5-6)

Los fieles debían considerar que el sentimiento más noble era la turbación ante el funcionamiento del cuerpo y aún ante el cuerpo mismo en cuanto tal, porque allí se centró toda pecaminosidad. Al abrirse el judío cristianizado al mundo de los gentiles donde estaba ^{todavía} ~~vi~~gente el profundo respeto de los griegos por la belleza y la libertad del cuerpo humano, sólo fué capaz de sentir náusea ante aquello que jamás tuvo; acató la ley de los romanos como justicia perfecta, considerando funcionarios de Dios a los recaudadores de impuestos (135), pero se aterrizó ante la serena armonía del arte helénico y sólo con escándalo contemplaba una escultura donde los cuerpos sen-

tían orgullo de su propia desnudez. El fracaso de Pablo en Atenas (Hechos, 17.34) queriendo instaurar la conciencia de la impureza ~~de~~ la carne en un pueblo que amaba religiosamente a Venus y a Baco, fué el fracaso de una intolerancia que ni siquiera comprendía por qué había allí desde ha cía siglos un altar dedicado al Dios desconocido.

La tendencia del cuerpo a arriesgarse al amor aún más allá ~~de~~ ^{de} la conciencia en su generosidad, el impulso a entregar la propia corporeidad como fundamento o morada del nuevo ser, la tendencia innata que conserva y ensancha la vida sobre la tierra, intranquilizaba a Pablo, para el cual la reproducción de la especie debía quedar reservada a los espíritus débiles incapaces de dominar lo carnal (136) , pero puesto que necesariamente sentía él mismo esta impura verdad de su cuerpo, se oponía él mismo dentro de sí mismo e instauraba esta oposición en el fiel, aunque ningún precepto de las Escrituras así lo exigiese. Pero ^{también} ~~era~~ necesario acumular en el apóstol y en sus sucesores la imagen del sacrificio y la abnegación para separarlos de sus hermanos de fe, y la consigna de la virginidad como virtud pronto se transformó en señal del que formaba parte del orden eclesiástico y deseaba advertir a los otros que era específicamente llamado por su Dios. Todo lo abominable, todo lo que la conciencia se representaba con horror se atribuyó a la "carne", pero al designar así todo lo adverso al espíritu religioso, se hizo del cuerpo la imagen viva del diablo y, en cuanto tal, la pura abstracción hostil. La carne apareció como materia, pero es propio de la materia no ser ninguna cosa en particular sino sólo la esencia anstracta de la obje

tividad (137), aquello que subyace a toda determinación; en consecuencia, y porque la carne era el modo de representarse el fiel la materia pura, el cuerpo era a la vez omnipotente e inencontrable, pues en él resultaba obligado verlo opuesto a Dios (138) o la sede del impulso antiespiritual, y nadie puede ver en sus órganos o en sus miembros - algo que no sea la propia conciencia de sí mismo como ahí inmediato que permanece. Sin embargo, al ser la materia lo opuesto a Dios, Dios mismo es arrastrado de vuelta al lugar que ocupaba en el Antiguo Testamento, es decir: a la subjetividad que se define por exclusión de todo aquello - originado en ella misma, o al que siendo ~~la materia~~ priva del ser ^{verdadero} a la totalidad de lo creado. Siendo pecaminoso el cuerpo, esta abstracción que define lo visiblemente temporal - de la conciencia -la carne- aparece en forma de una negación permanente de la conciencia que es, a su vez, permanentemente negada por ella, pero resulta entonces difícil justificar su resurrección, pues si es esencial al cuerpo oponerse al espíritu, si el espíritu no es el espíritu del cuerpo, otorgándole vida eterna sólo se perpetúa la tragedia del alma platónica alejada del reino de las ideas, los viejos mitos orientales del alma encarnada con dolor que busca purificarse abandonando su vestidura de carne, y por este camino la conciencia sólo alcanza un nuevo paganismo. Sin embargo, la virginidad fue para el orden sacerdotal como una partenogénesis imaginaria por medio de la cual la abstinencia - simbolizaba infaliblemente pureza y rectitud en la intención.

El impulso a hacer de la fuerza y la belleza del cuerpo una satisfacción duradera pudo ser entregado a anatema porque el cristianismo fué en sus orígenes una secta de pobres (139) que predicaba el fin del mundo como algo próximo si lo había, pero la permanencia del espíritu que odiaba el cuerpo y su placer demostró por su misma historia perseverante aún otra cosa y otro sentido. El cuerpo que el hombre tiene como mera necesidad, el cuerpo gravoso y enfermizo que surge sólo a la conciencia cuando no cumple la función que le está asignada de sostenerla, tal cuerpo no es pecador, pues no suscita sino el sentimiento de un abandono en él, de una yección no buscada. Pero el cuerpo que aparece como plenitud del espíritu debía ser humillante para la representación del Dios cristiano porque este absoluto de la conciencia, al ponerse como más allá eterno, carece de tal plenitud corporal en cuanto que carece de tiempo; cuerpo es aquello que Dios no tiene o aquello que inevitablemente pierde cuando pretende pasar del universo de lo suprasensible al fenómeno (Cristo); si el fiel experimenta esta carencia como perfección la conciencia infeliz se perpetúa, pero si la aprehende como tal carencia la realidad del cuerpo es más bien una perfección. El placer de los sentidos debía ser desterrado de la vida porque era una satisfacción imposible para Dios, que podía todo menos gozar lo necesario, como hace el hombre con su organismo.

la satisfacción que el cuerpo procura al hombre es, por otra parte,

enteramente opuesta a todo estado de desamparo en un presentimiento -aquello que llamamos fe-, porque al comer lo que apetece, al beber agua fresca y recibir el sol sobre la piel como un bien, al sentir toda tensión fundida en el abrazo amoroso, el sujeto no se somete a la objetividad y tampoco busca someterla, sino que vive en ella sin formular ideal alguno; la satisfacción de los sentidos se asemeja al tanteo del buen humor, y en ella no se siente el hombre arrojado injustamente al mundo sino vivo en su totalidad; mientras el placer persiste es santo el tiempo que lo multiplica, pues hace de lo que es físicamente menester una alegría. Pero para toda religión lo supremo es el sentimiento de algo que trasciende el mundo y carece de edad; demostrar que la existencia misma del cuerpo es un dolor no está en su mano y, sin embargo, sí lo está ^{asegurar} ~~que~~ que esta existencia suscita el resentimiento de Dios. El placer de un hombre no impone a sus descendientes idéntica satisfacción como norma, pero la religión de un padre será impuesta a sus hijos, porque el hijo no humilla al padre gozando de manera diferente su ser finito pero priva de su destino al ascendiente eligiendo otro espíritu. La satisfacción de los sentidos, por verificable y práctica, instalada en el elemento de la permanencia, no reclama continuidad, aceptando de antemano lo precario de su placer limitado. Por eso mismo la miseria de la consideración religiosa que equipara el goce del cuerpo al servicio del pecado radica en su pavorosa nostalgia de ese mismo goce limitado, en el hecho de que para ese cuerpo que nada vale llegó a inventar un sacramento que protegía precisamente al moribundo y no

al cuerpo joven y bello; cuando un alma declara solemnemente el horror por la existencia en el mundo no puede luego temer a la muerte y hacerse administrar la extremaunción, porque niega tanto la vida eterna como la temporal y sólo expresa miedo a su propia ignorancia servil. Toda religión auténtica posee el concepto de lo sensible como satisfacción limitada, pero lo posee a manera de una tranquila autonomía ante lo inmediato; ~~pero~~ aquella creencia que debe degradarse a prohibir lo que ella misma debía elevar a un cumplimiento más alto no conoce su propia fuerza y desprecia el espíritu que la anima. El hedonismo ha sido siempre la filosofía de los que carecían de pensamiento, pero aún él es más noble que una condena general del cuerpo y su posible goce cuando nadie quiere morir y todos prueban su fe en la vida inmortal pidiendo que les sea prolongada la existencia terrena aún al precio de quedar tullidos e incapaces. La conciencia de sí, que no logra alcanzar verdadero reconocimiento en ningún objeto natural y sólo aparece como lo que es en otra conciencia de sí y para ella, es siempre conciencia de lo insuficiente del mero placer que deriva de los sentidos, porque pretende ver lo que sólo indirectamente se muestra y oír lo que ningún otro ser escucha, haciendo del medio que la rodea una señal de otra conciencia. Pero cuando esta conciencia pone su propia permanencia corporal como obstáculo para Dios en vez de ver en ella una realidad divina, entra en un movimiento donde sólo encuentra aquello de lo cual huye.

La inicial prohibición de Yahvéh que abre la historia

patriarcal del Génesis es dolorosa porque, escondiendo para Noé y sus herederos la carne y la sangre, entrega a éstos - precisamente lo primero, es decir, la abstracción inerte, - reservándose para sí el alma de las cosas. La doctrina de - Pablo contiene una alteración decisiva de esta diferencia, que se mantiene en cuanto tal pero invirtiendo la prohibición; es como si el discurso del Dios del Nuevo Testamento dijese: sois libres en espíritu, pero debeis oponeros en to do instante a vuestro cuerpo, que me niega. Para el Antiguo Testamento era la sangre o alma aquello sobre lo cual recaía la prohibición, y para el cristianismo es el cuerpo aquello que recibe el tabú de la lujuria, pues al poderse nombrar el fiel hijo de Dios el peligro no aparece en el orgullo si no en la vida que no ansía eternidad, en aquél estado de - ánimo que Pablo designa peyorativamente al hablar de "estancia en la carne" (Romanos, 7.5). ^{Sin embargo,} ~~al~~ al condenar toda - fornicación ensanchando el mandamiento del Decálogo que sólo prohibía el adulterio, la sexualidad no desaparece; lo único que se logra es elevar su alto estatuto. El creyente se ve inmerso en una dialéctica que no podía prever, pues lo - que era indiferente se convierte en delito capital y todo - el apego del hombre a lo sensible es comprometido en una - culpabilidad que lo refuerza y fortifica. La atracción de - los cuerpos se transforma en algo que, en tanto en cuanto - se opone al ser moral del hombre, logra su misma dignidad, pues sólo los idénticos en poder combaten, y en el vicio de lujuria se instaura un elemento espiritual puro al contener el placer de la libertad que no teme transgredir la nueva - ley. Encarnación de todo lo demoníaco, la sexualidad es do-

tada de un poder comparable sólo al de Dios mismo, y toda ^{la} operación de la conciencia religiosa reconciliada en el amor se detiene ante este conflicto que hace de la fisiología una tragedia irreparable. Por impuro se ~~toma~~ al hombre que tiene presente en la diferencia de los sexos la inquietud de la inclinación que suprime tal diferencia, pero en la medida en que la generosidad del amor se pone ahora como defensa frente a la tendencia natural a consumir hasta lo sensible el amor, la relación de los sujetos se corrompe en una estéril defensa frente a sus cuerpos, pues el deseo del cuerpo del otro es en el hombre una voluntad que no depende sino lejanamente de su propio cuerpo. Los hijos de Dios, sus herederos, son dotados de un instinto lujurioso, que como pauta innata de conducta jamás existió en el hombre, y equiparados a los animales inferiores que se reproducen ~~sin~~ saberlo y eternamente del mismo modo. Sin embargo, condenando así una actividad limitada sólo se obtuvo un desplazamiento de la pasión desde los planos superiores de la conciencia a los procesos más elementales; el anacoreta que acude al desierto para purificarse de la carne y come hierbas únicamente, se apasiona hasta desfallecer a la vista de un novillo que pasta, y aunque en su culpabilidad se arroje sobre una mata de espinos no superará su codicia sino comiendo. El espíritu del fakir, ~~ocupada~~ su vida en demostrar que no la tiene y su deseo en comprobar que nada quiere, el espíritu del que confunde el pensamiento con la obsesión relativa a las funciones corporales no realizadas jactándose de consumir así el espíritu mismo en su plenitud, tal es el ánimo del que ve en su cuerpo instintos perversos y ajenos, pero esta es sólo la prime-

ra forma de la conciencia que ha descubierto el pecado de la imaginación y carece todavía del concepto del pecado y del concepto de la imaginación. En ella el espíritu de la regla mosaica retorna inmitigadamente, y todo aquello que simbolizaba a un Dios que no huyó de su propia revelación y quiso bautizarse sumergiéndose en el agua, quedó negado para el fiel, el cual debía creerse graciosamente eterno y, por ello mismo, huir del mundo. La palabra de los profetas que veía en Israel a la esposa prostituida de Yahvéh - vuelve a reinar en el discurso religioso y, con ella, la actitud de obstinada oposición a lo real en nombre de una alianza que excluye cualquier otro acuerdo. El amor de Dios vuelve a ser el rechazo de la tierra vivida y esta negación de lo inmediato no es el espontáneo devenir de la conciencia sino una orden absolutamente imperativa:

¡Adúlteros! ¿No sabéis que la amistad con el mundo es enemistad con Dios? (Ep. de Santiago, 4.4)

El reino del espíritu sin leyes que había predicado Jesús tiene ya en el momento apostólico dos normas rigurosas que muy pocos podrán obedecer y cuyo incumplimiento suministrará justificación al orden sacerdotal durante siglos. La primera dice que todo placer es culpa. La segunda, que el mundo ha de ser odiado. Vienen a ser una sola ley, y hasta Juan, el único de los discípulos dotado del genio para lo sublime, es obligado a afirmar como esperanza la desventura del judaísmo:

No ameis al mundo
ni lo que hay en el mundo.
Si alguien ama al mundo
el amor del padre no está en él (Ep. 1^a, 2.15)

El fiel se abría a la historia con la desnuda promesa
de una inmortalidad litúrgicamente administrada.

334.

E) La Iglesia Medieval.

El don de la vida eterna impone el odio al mundo de -
igual manera que lo impuso el don de la ley hecho a Moisés,
pues ambos no son sino un pensamiento que se aparta de la
realidad inadecuada sin superarla. La ley mantiene separa-
dos en sus prescripciones el acto bueno y el delito, y ella
misma se separa de aquello efectivamente realizado como -
opuesta al orden natural de las cosas. La creencia en la -
resurrección de los cuerpos, expresada en el modo de la pura
fe, se opone igualmente a aquello vivo en el espíritu reli-
gioso, porque no depende de la ley ni tampoco de la razón hu-
mana y porque, frente a la existencia empírica, es siempre
otra cosa aún no presente sino como algo, que debe ser creí-
do. Cuando aparece la efectiva realidad de otra vida más -
alta, el alma no teme sino continuar viviendo en ésta, muer-
re por no morir, siguiendo la expresión de Teresa de Jesús,
y todo aquello que perpetúa la existencia en el mundo ^{os}/rechazado por inesencial. Pero cuando el alma musita oraciones
para el más allá a la vez que se aferra con toda su fuerza
a la vida terrenal, usando de la Promesa como consuelo ante
el fin inevitable, no hay para ella resurrección sino un -
precepto que alguna vez oyó de otro y ahora mitiga su espanto
ante la nada. De ahí que junto al ceremonial por los -
difuntos vivos el cristiano mostraba simple y visible terror
ante una muerte en la cual no podía caer; consideró heroí-
co a aquél que arriesgaba la vida por la verdad, cuando es-
ta vida debía tenerse por inmortal e incorruptible, hizo de
la agonía sin desesperación un mérito cuando debía asumirla
como mero tránsito. Pero puesto que la doctrina de una re-
surrección de la carne no confortaba al amenazado de perder
la vida sino cuando ya era irremisible y puramente fáctica

330.
su pérdida, puesto que el talante de la serenidad era patrimonio de almas singulares y la inmensa mayoría de los fieles suplicaba y suplica por unas horas más de existencia terrena, la vida eterna no fué siquiera una verdadera fe, algo que el fiel sintiera como propio y gozoso, sino una creencia apoyada sobre otra creencia. La inmortalidad debía ser creída, pero sólo surge el deber allí donde lo real se opone a sí mismo separando la voluntad y su objeto. La fe en la vida eterna era incompleta, no dejaba al espíritu enteramente apaciguado ante su propio devenir, porque apareciendo como conciliación del cielo y la tierra contenía un desgarramiento radical del pensar y el sentir; la razón insistía en considerar engañosa la corrupción de los cuerpos y el olvido de los nombres, pero el sentimiento mantenía al mismo tiempo el mito de una muerte personificada que perseguía de manera implacable tanto al inocente como al pecador. Al igual que toda certeza mantenida por una religión positiva que no surge del puro interior de la conciencia libre, la fe en otra vida tenía su fundamento en la incredulidad mezclada de extrañeza, o, como Hegel señala, en la conciliación impuesta que, en cuanto tal, se niega a sí misma:

Creo que existe, eso quiere decir; creo en la representación, creo que me represento algo, creo en algo creído (140).

Pero la vida eterna no podía manifestarse como aquello creído por otros que a su vez lo creyeron de otros, y si no era verdaderamente fe sólo le quedaba erigirse en ley, en la norma de los que acababan de nacer en la anarquía del

cumplimiento total de la ley. Puesto que la vida eterna apareció en forma de imperativo mediante el cual el mundo era de nuevo rechazado abstractamente, tal vida se transformó en un precepto legal que negaba una desarmonía desde el exterior y, por tanto, sin suprimirla en realidad, dejando entre paréntesis lo esencial. La inmortalidad, a falta de la Parusía esperada, se convirtió en la nueva ley. Sin embargo, la naturaleza tiránica de esta creencia estaba ya presente en el relato de la vida de Jesús, quien para trascender la muerte no resucitó ~~como~~ el que fué sino como aquél que está de paso sobre la tierra y no la ama. Porque se prometió al fiel aquellos que se pretendía probar por la desaparición de cada- ver de Jesús, la inmortalidad se manifestó en el modo de inmortalidad para otro mundo, retorno a la vida que no es cada existencia como tiempo y lugar sino un abstracto continuo de almas sin historia.

Pero la misma condena del ahí en nombre de esa otra parte geográficamente lejana del más allá denuncia su origen judío. El espíritu de Abraham, que se negaba a cultivar el suelo para no ser retribuido por él y así deberle algo, que no veía en la totalidad de lo puesto ante sus ojos sino un objeto inerte sometido a la voluntad del ser omnipotente, vuelve a inspirar la religión. La doctrina de Jesús, enseñanza del reino de la virtud sin leyes, para el cual ninguna oposición debía quedar ajena a su acuerdo en el amor, no podía constituir una nueva moralidad positiva sin apoyarse en la ley mosaica. El universo histórico del judaísmo, existencia miserable que carecía hasta del agua necesaria para el cuerpo, que

despreciaba los grandes imperios que hubieron de someter una y otra vez al pueblo de Israel, había sido superado en la apertura del evangelio a los gentiles, y su ley rigurosa había sido ya abolida formalmente desde el llamado concilio de Jerusalén, pero la negación de la ley llamaba a una negación de sí misma que restaurase conceptualmente la desventura de un estado de abandono en el mundo. Jesús había opuesto a las costumbres más veneradas la inclinación que no escindía al hombre, afirmando que nada importaba realizar la ofrenda ritual, guardar al descanso sabático o incluso enterrar al propio padre si algo humano esperaba o estaba necesitado de ayuda, porque tratando de redimir a los hombres era preciso colocarlos por encima de cualquier acto externo que pretendiera ser superior a ellos mismos. Pero la Iglesia, suprimiendo la norma del sábado, instauró otra mucho más amplia mediante la cual se ordenaba santificar cualquier fiesta santificada, estableciendo junto a ella el conjunto de los sacramentos, que necesitaban administrarse por medio de sacerdotes o ministros y daban nacimiento a un ceremonial tan complejo como el judío. Jesús había dicho que ningún hombre podía juzgar a otro y acusarle de trasgredir la ley, porque al obrar así no mostraba sino su corazón estrecho que envidiaba al pecador, pero la Iglesia estableció como fundamento del nuevo orden el mismo espíritu del judaísmo, condenando el cuerpo, exigiendo la actitud de destierro ante el mundo y usando de los temas bíblicos para arruinar toda conciencia de la enseñanza cristiana no subordinada a ella. Si Yahvéh se instaura

ba por medio de un discurso donde al hombre le era dicho - como verdad absoluta que moriría convirtiéndose en polvo, - la Iglesia encontró su fundamento en un discurso absolutamente opuesto, en el cual la orden era una vida eterna que podía ser eterno sufrimiento; los extremos del polvo y de la resurrección, sin embargo, se encuentran vinculados en lo fundamental, porque ambos niegan lo mismo, que no es sino el ser finito y, por consiguiente, puramente histórico del hombre. El Dios que reduce la edad de los mortales y quiere hacer de su vida algo breve, y la Iglesia que regula ritualmente el período de necesario purgatorio se encuentran próximos en cuando que administran desde el exterior - aquello que la subjetividad no es capaz de asumir como siendo ella misma, es decir, su propia temporalidad.

El fenómeno que con la Iglesia medieval se suscita inmediatamente puede expresarse diciendo que "un reino eclesiástico se forma en el reinado de Dios" (141), reino éste que es tanto la relación del fiel con su verdad a través de un otro (el clérigo) como la relación de la Iglesia en cuando tal con el Imperio. La superación de la ley, al devenir la secta original religión de Roma, aparece como el más minucioso y extenso de los códigos religiosos conocidos, el derecho canónico, y la generosidad espiritual que renuncia al juicio ■ se convierte en aptitud para declarar la excomunión de un hombre o de un pueblo que creían ser cristianos.

El puro interior, la subjetividad que tiene fe y puede pecar sin que nadie conozca el crimen de su pensamiento, es

sometida a un sistema de castigos y condonaciones exteriores. Jesús desplegó una moralidad donde el mandamiento era sólo - un mínimo que el alma debía superar por medio de la inclinación natural hacia el bien y la virtud, pero toda inclinación es colocada ahora bajo el anatema del instinto, y la caridad, *la gracia*, aparece en forma de beneficencia o limosna; el movimiento de la religión positiva aniquila este ser interior del pecado - haciendo del perdón y la gracia algo que viene de ~~etro~~ hom--bre, el cual, en cuanto clérigo, se instala entre la concien--cia culpable del fiel y la conciencia ofendida de su Dios. La Iglesia, devenida congregación de los autorizados para discurrir en nombre de tal Iglesia, se afana con mucha mayor - energía ~~■~~ ^{ou} atacar la libre opinión de sus propios miembros desidentes -a quienes llama herejes- que en rebatir los dogmas judíos o la filosofía pagana, porque se siente ante todo amenazada por la interpretación abierta del evangelio; pero al sentirse amenazada por su propia descendencia convierte - la palabra del Cristo en objeto de polémica y, a modo de solución de ella, en largas letanías que se imponen desde fórmulas cerradas, como Cremos y oraciones ya hechos para todos y toda circunstancia, justificados únicamente como obra de la autoridad y carentes, por tanto, de verdad en sí mismos. Al aparecer la religión como algo interpretado, la moralidad se constituye como interpretación de una interpretación, de la que el Cristo hizo en relación con el Antiguo Testamento, y, en cuanto tal, como reino del dogma que busca alcanzar la naturaleza estable de la institución; las instituciones representan siempre otra cosa superior a la inmediatamente observable, aparecen siempre como siendo y no siendo lo que son -

-el rey ^{resulta} ser, así, un mortal y una nación, el Papa tanto un eclesiástico bien dotado como la mente de Dios en la tierra-, de tal manera que la Iglesia puede cumplir la exigencia de una figura visible presente en la vida y mantener su ser místico por encima de ella. Pero al hacerse positiva la fe, la institución devela su miseria, pues cuanto más crece el número de fieles y más templos se erigen para administrar en ellos sus almas, más reducida se hace también la verdadera comunidad que hereda el testimonio de los apóstoles (142), porque la reducida secta que, experimentando con íntimo dolor toda la abyección del legalismo judío, vió morir a su maestro, se convierte en orden sacerdotal dotado de esprit de Corps, para el cual el fin más apremiante se manifiesta en el proselitismo y la expansión de la religiosidad a otros lugares.

Al ser la comunidad cristiana propiamente Iglesia de los no circuncisos, es decir, al ser la organización que cita a los profetas de Israel y conserva el espíritu del Levítico la asamblea fraterna de paganos conversos y, más específicamente, de los ciudadanos romanos, se realiza en ella la unidad de la actitud del derecho romano frente al hombre y de la concepción del mundo de los judíos, Es común al pensamiento judío y al romano la idea de lo supremo como abstracción pura expresada en el modo de legalidad, y al fundirse ambas concepciones originaron lo que Hegel llegó a considerar "esfuerzo del hombre por transformarse en objeto, esfuerzo que nos atrevemos a llamar piedad" (143), porque la verdad absoluta del juriconsulto

romano y del sabio judío era la categoría pura del amo y el siervo como orden cósmico inviolable. El espíritu griego que había informado los Evangelios y el entendimiento de Juan y Pablo, los dos grandes genios neotestamentarios, es paulatinamente desechado en favor del acuerdo profundo con la melancolía voluntarista del esclavo romano manumitido de palabra a la vida eterna, pues la religión de Roma era en realidad su derecho y el derecho de Israel era uno y lo mismo que su religiosidad, de tal manera que, en forma de legalismo espiritual, la decadencia política del Imperio era dotada del concepto de lo sublime como dolor querido por Dios, y la restauración de la ley mosaica complementada por una esperanza de poder temporal ilimitado. La pura voluntad de dominio se había encontrado a sí misma reflejada en un espejo, y la interna unidad del judaísmo y la ley romana informará la historia occidental desde entonces; el impotente nacionalismo de los patriarcas judíos es elevado a la universalidad de un derecho capaz de regir toda relación de dominio, y la ceguera religiosa del alma romana ilustrada en el culto monoteísta. Pero al ser en realidad los supervivientes de Roma y los expulsados de Israel aquellos que heredan el evangelio, la palabra de Jesús es transformada en algo sólido y peligroso - ante lo cual es preciso comportarse del mismo modo que en presencia de un amo o de un poder cualquiera, pues ha adquirido la consistencia de lo objetivo que se niega o se acata sin que sea posible aparecer unido a ella sino como esclavo. Si el fiel del Antiguo Testamento era una cosa que por medio de la norma se elevaba más allá de sí mis-

mo hasta una intuición de lo divino, el fiel del orden eclesiástico aparece como el heredero de Dios a quien se entrega una existencia de objeto.

Puesto que ninguna religión positiva puede derivar sus verdades de una necesidad interna, puesto que necesita imponerlas y vivir del temor del fiel a los castigos infernales o terrestres que dispensa y anuncia, puesto que poco a poco la religiosidad transforma su ser invisible en una organización jerárquica donde el elemento místico se vacía en una estructura visible de poder temporal, el sentido de la asamblea (~~exodora~~) deja de ser la pura fraternidad aterrada ante la desaparición del Maestro para surgir en cuanto administración terrena de los asuntos divinos. La etapa que se abre en el medievo posee tres rasgos fundamentales e interdependientes (144). En primer lugar, el ideal es buscado, pero no su efectiva realización; es buscado sólo en cuanto tal ideal o, por mejor decir, es simplemente mantenido como dogma; el retorno de Jesús a la tierra, aquello que era inminente para los apóstoles, es desplazado de manera progresiva hasta el final de los tiempos. En segundo lugar, esta postergación del cumplimiento de la palabra de Dios ~~se~~ justifica a través de la doctrina de la maldad de la naturaleza humana; los fieles no merecen la Venida porque aún los más fervorosos de entre ellos viven en el pecado y en la corrupción, y es preciso ante todo domar, por medio de la educación que la Iglesia dispensa, toda la mala voluntad del individuo ligada aún al mundo y a la carne. Por último, la moralidad pura, la religión del amor, desaparece en la contemplación del ser supremo, cuya figura es objeto de un culto similar al otorgado a Yahvéh

en el judaísmo; el pensamiento teológico se centra casi exclusivamente en el comentario abstracto de la figura de Dios, en sus atributos y en las pruebas de su existir, en el problema de la insuficiencia de la razón frente a la fe. Sin embargo, el retorno al monoteísmo judío era imposible, y no tanto a causa del conflicto entre Yahvéh y Jesús como un solo Dios, sino más bien partiendo del ~~rigor~~ rigor conceptual que en ciertos aspectos poseía el judaísmo; la evangelización de los gentiles era la tarea primordial de la Iglesia, y exigir el concepto puro del amo, imponer la prohibición de representarse la figura del más alto entre los seres pensados y la de pronunciar su nombre, todo ello era demasiado para un orden eclesiástico que entregaba al fiel, a modo de recompensa inmediata por la fe o adhesión, el culto a una pluralidad de santos, cuando no la posibilidad de construir el objeto sagrado con las manos para pasar luego a adorarlo. La moralidad sin leyes de Jesús había sido negada, pero esta negación se extiende también a la severidad del monoteísmo judío, instaurando la idolatría como complemento del culto a un solo Dios (145). María y los santos, convertidos en piedra y tierra, transfigurados por el arte en color y forma humana, son a la vez la superstición y la exigencia de colocar los hombres sus representantes en el más allá. La idolatría cristiana es lo que resta de la certeza de sí como principio de la forma, el residuo ~~que~~ celosamente ^{conservado por} ~~el~~ el siervo que esperaba alcanzar la libertad absoluta y se vió convertido en vasallo, porque equivale a adorar lo que se ha hecho en la tierra como recipiente de lo sobrenatural, y en su esencia está la voluntad de hacer sensible lo que se tiene por suprasensible, de entrar en directa relación de cuerpo a cuerpo el individuo con aquello que más lejano está ■

de sí mismo. Redimiendo toda existencia en la promesa evangélica, la administración eclesiástica condenó con renovado vigor el cuerpo, consideró que éste era algo inmortal y, a la vez, algo entregado al diablo, representante del espíritu del mundo, pero tal conflicto halló su más profunda verdad en un culto a figuras y reliquias, en la liturgia que sustituye el sentimiento por la escenificación petrificada del ánimo piadoso, porque la transformación de la moral del amor en un derecho eclesiástico respondía a la necesidad de satisfacer los sentidos y hacer de la salvación algo mensurable objetivamente; el complejo ritual que acompañó el desarrollo de la Iglesia, donde se incluían ceremonias por el alma del difunto, prometedoras de especiales privilegios en la transvida, representaba la máxima proximidad de lo inmutable y lo particular, la cercanía más cercana de esta vida y la otra.

Sin embargo, la Iglesia no fué sino la conexión entre lo sobrenatural y lo natural como efectiva realidad; fué aquella institución que, siendo el movimiento de un principio divino encarnado, siempre se manifestó en una negación inmediata de sí misma, de tal manera que cuando el fiel veía en ella el cuerpo de Dios tomaba conciencia a la vez de la intolerancia y el interés como móviles de los eclesiásticos, y cuando se atenía críticamente a lo visible acababa por descubrir en ella la única santidad presente ante sus ojos. Esta eterna esencia contrapuesta a sí misma, que administra en la historia el fin de los tiempos, que es pura mediación entre el ideal y una realidad inadecuada ^{que} y en tanto en cuanto se aproxima a la realidad se aleja del ideal, este puro devenir visible de lo invisible que reclama para sí todo el poder de las naciones y toda la buena voluntad de las almas es, como

540.

momento de la conciencia religiosa, la más alta manifestación de lo divino, pues no necesita huir de la vida y se demuestra a sí misma la plenitud en el paso de los siglos. Pero en ella y por su misma expresa doctrina la forma aparece separada de su contenido; la Iglesia sólo se atreve a gobernar por delegación el patrimonio que le corresponde, porque para ella sigue siendo un azar la redención, una gracia que sólo por medio de la fe se retribuye, y, por tanto, no venera sino de modo inconsciente el doloroso movimiento de la conciencia infeliz que la hizo nacer. Siendo la autonomía del hombre pide la esclavitud del hombre y siendo torre de Babel condena este mito, porque para ella lo que ha llegado a ser es ajeno a sí misma, se pierde en el misterio del designio de otro. La unidad de lo inmutable y lo particular que en cuanto Iglesia es no aparece en la alegría del ser total recuperado sino como conflicto de un mundo perverso y un Dios que vive otra vez en los cielos; la cuestión del panteísmo medieval fué la difícil lucha de la ortodoxia por mantener la infelicidad en un universo donde lo divino era sólo creador y no habitante ubicuo, donde Dios sólo podía aparecer misteriosamente y no en la naturaleza toda. Puesto que renunciaba a su propia relación infinita que hacía de Dios una oblea de pan y del hombre el por qué del universo, puesto que no reconocía en las bulas su libertad para mantener o suspender la ley, puesto que al hombre más poderoso de la tierra lo llamaba hipócritamente siervo de siervos, puesto que decidía el perdón del pecado y seguía haciendo de él una competencia divina, puesto que condenaba excomulgando y se negaba a aceptar en ello su orgullosa soberanía sobre el bien y el mal, la Iglesia era el movimiento puro de lo absoluto, la forma impecable de una desventura superada, pero preservaba como contenido el dolor

de un Dios lejano que, en tanto Cristo, había sido ya y no -
volvía, y que, en cuanto Yahvéh, conservaba su dominio de te-
rror y trascendencia. Ella era la figura sensible del Espí-
ritu donde el Padre y el Hijo mantenían su unidad en la dife-
rencia, pero este Espíritu no existía en ella sino como algo
otorgado y no adquirido. De este modo, la forma pura de la -
verdad religiosa custodiaba en su interior algo contrario a
sí misma porque no era capaz de ser para sí el absoluto reli-
gioso consumado y guardaba como Promesa futura algo ya sido
que ella misma había superado en su movimiento; su propia -
realidad obligaba a hacer del advenimiento definitivo de Je-
sús una verdad remota, pero custodiando esta ilusión que negaba
su propia obra se convertía en una mala conciencia perma-
nente que usaba de la fe cuando encarnaba por entero la ra-
zón y se servía del sentimiento para llenar aquello que sólo
el concepto podía ocupar. Más que *πλήρωμα* de la ley, la -
Iglesia fué conciencia de la escisión de la conciencia del -
creyente, aquello para lo cual era la miseria de las almas -
que querían a la vez resucitar y no morir, que ansiaban una -
virtud opuesta al mundo y se apegaban a lo inmediatamente da-
do, herencia difícil de un Dios histórico que debía ser pre-
servado de la temporalidad. El contenido de la Iglesia -la -
forma es forma del contenido sólo en la reconciliación verda-
dera- no fué siquiera el reino del alma superior a las leyes,
sino un nuevo extrañamiento de la vida dentro de la vida, un
abstracto conflicto ante lo real. Como vió Hegel, la divini-
dad mantenida por el orden eclesiástico no fué verdaderamen-
te el Espíritu Santo sino "el principio judaico de la oposi-
ción del pensamiento frente a la realidad, de lo racional y
de lo sensible, la escisión de la vida, una relación muerta -

de Dios con el mundo" (146). La única y verdadera tarea de la Iglesia en cuanto reino sacerdotal era hacer del vínculo del - creador y lo creado una realidad viva y bella, un orden de plenitud para el cual el sujeto y el objeto, la causa y el efecto, lo sobrenatural y el fenómeno, el ser y el pensar, surgieran - como despliegue de un mismo espíritu que se reconcilia en el - amor; ^{sin embargo,} ~~el~~ prolongado reino eclesiástico vivió en forma de un parásito que necesitaba suscitar el dolor y el desgarramiento.

Pero porque la Iglesia medieval no llegó a consumir su propia conciencia posible sino que se preservó de ella escindiendo nuevamente la divinidad y el mundo, organizándose ella misma en el modo en que, al parecer, se estructura el reino de los cielos, poblado de arcángeles, de tronos y dominaciones, de que rubines y serafines, en una escala de poder y merecimientos, - la conciencia ~~infeliz~~ por ella administraba persistió en su incesante dinamismo negando el reino sacerdotal a través de la herejía hasta que como Reforma evangélica el malestar escindió la cristiandad en dos fragmentos inconciliables. ^{No obstante,} ~~para~~ alcanzar el sentido de la protesta luterana sin romper el desarrollo de la idea religiosa en su despliegue es preciso aludir a los signos católicos fundamentales de la gracia y el perdón, a los sacramentos, porque ellos representan toda la fuerza y toda la debilidad del reino eclesiástico.

a) La Cena y el sacramento de la comunión.

Cuando Jesús se reunió un atardecer con los discípulos, - cuentan los Evangelios que ya sabía de su muerte inminente. Sin embargo, fué allí donde quedó expuesto el dogma central de la fe cristiana: Jesús estaría para siempre con aquellos que, be

biendo o comiendo, celebrasen en el pan y en el vino la re-
encarnación de su maestro. Desde entonces vive el misterio
en el alma del cristiano, porque pudo entender que con ello -
Jesús santificaba todo banquete, toda reunión amistosa de los
hombres en torno a una mesa, diciéndoles que también allí, en
el mero alimento, habitaba lo divino (147), pero no fué tal -
cosa la que oyó el fiel. Quedó instituída la Eucaristía, y -
la cena apareció como acto religioso puro. Sin embargo, era
un acto religioso nuevo y difícil donde el amor del Nuevo Tes-
tamento se descubría en el objeto más simple y se disolvía a
la vez en él.

Al decir Jesús del pan y del vino que eran su cuerpo y su
sangre, es decir, aquello que los discípulos ante todo querían
preservar de la muerte (148), confería al sentimiento de la -
unión entre el discípulo y el maestro un fundamento sólido:

Esta unión no es sólo intuída, sino que se hace vi-
sible, no aparece representada únicamente por una ima-
gen, por una figura alegórica, sino asociada a una -
realidad: el pan. De este modo el sentimiento se ha-
ce objetivo y, sin embargo, al mismo tiempo el pan, -
el vino y el acto de repartir no son simplemente obje-
tivos, hay en ellos más de lo que se ve; el acto es -
un acto místico; el espectador que no supiera de la -
amistad de los discípulos y no hubiese comprendido -
las palabras de Jesús sólo habría visto repartir y -
consumir un poco de pan y un poco de vino (149).

Jesús no dijo de los alimentos dispuestos sobre la mesa -
que fuesen "como" su cuerpo y su alma, ni tampoco que en ellos
habrían de ver los apóstoles una representación simbólica de -
él mismo. Tomando el pan y el vino dijo simplemente que eran
su cuerpo y su sangre (150), sin usar de analogía ni compara-
ción alguna; él era lo mismo que estaba en la boca de sus dis-
cípulos y no había diferencia entre el alimento y el ser infi-

nito que se declaraba vivo en él. Por ello, al participar los amigos de Jesús del pan y del vino no se unían con el maestro en el modo en que alguien se siente próximo a otro al recibir de él un obsequio de alimento, como cuando se dice de algo - que lo comimos en nombre de tal o cual persona, sino que comían y bebían la misma divinidad encarnada; no existía separación alguna entre el cuerpo y la sangre de aquél hombre sentado junto a ellos y el pan y el vino que les era ofrecido por él. Pero en este acto sencillo había una asombrosa complejidad, porque el amor aparecía vivo en un objeto y al concentrarse la atención del discípulo en consumirlo no descubría ~~■~~ ~~■~~ solamente en la boca el sabor del alimento, ni un - acto piadoso más, sino la disolución de la cosa que había llegado a ser su Dios para él entonces transformándose el pan y el vino en su propia carne, transformación que es el retorno de estos objetos sensibles a la pura subjetividad. Ante los discípulos se puso inicialmente un Dios que aparecía en forma de hombre, igual a ellos y distinto de ellos, como corresponde a la individualidad singular; pero al decir este Dios encarnado que sólo podría encontrársele en algo objetivo, en el pan y la bebida, lo divino apareció a manera de una simple cosa que, sin embargo, en cuanto tal inmediatez, podía ser tomada y suprimida ~~en su~~ ser independiente por el deseo, y, de este modo, en el tercer momento la divinidad surgía dentro del - mismo fiel, inseparable de la boca y de las manos que habían hecho de ella el interior del hombre. La Eucaristía recorría así, en un instante, el triple despliegue de la idea misma de divinidad, por medio de la cual lo divino, en su pura libertad, se petrifica en algo objetivo y recupera la plenitud como espíritu vivo en el fiel. Podría compararse este tránsito con el que hace de la palabra escrita un elemento muerto, el -

cual, no obstante, recupera en la lectura la vida que le fué retirada al buscar perennidad (151). Pero lo más bello de la comunión es justamente aquello que está más allá de la letra escrita, aquello que ésta no puede realizar, pues permanece inalterable aún después de ser correspondida, desafiando en su estabilidad de objeto el sentimiento pasajero de aquél - para el cual fué como propia siendo de otro (152). Al comer el pan y beber el vino, el discípulo lleva a cabo la experiencia paradigmática del sujeto en cuanto tal, pues con ella pone lo supremo fuera de sí, en una cosa, y se extraña de sí mismo con el ánimo piadoso de reconocer en ella la carne y la sangre de su Dios, pero al consumir su propia miseria descubre la desaparición absoluta de la cosa como única verdad, desaparición que no es una nada abstracta de lo objetivo sino el hecho de instaurarse el espíritu en él y para él; pan y vino desaparecen al realizarse la comunión, pero no el ideal, que ha pasado a habitar el nosotros del comulgante, para quien la cosa no es ya algo inerte e impenetrable, sino el vehículo por medio del cual la plenitud de lo divino ha dejado de serle extraña e inunda su ser. La Eucaristía se distingue así de cualquier éxtasis ante una imagen, porque

Cuando seres amantes celebran un sacrificio sobre el altar de la diosa del amor y, en su oración, la misma intensidad del sentimiento exalta la llama hasta el más alto grado, la divinidad en persona desciende a su corazón, pero la imagen de piedra permanece ante ellos; por el contrario, en el banquete del amor la corporal se borra y sólo queda presente el sentimiento vivo (153).

La experiencia de los ídolos no aniquila la objetividad independiente, sino que en realidad la repone dotándola de forma divina, y cuando el ser invocado aparece en el alma del

fiel es porque superó la tentación de los sentidos de éste anmando la materia muerta sobre la cual vivía, pero antes o después cederá el éxtasis y el individuo se encontrará de nuevo - ante el silencio de la piedra. La Eucaristía es semejante a - cualquier otro acto religioso en cuanto que es la fe su fundamento, pero, establecida ésta, la comunión se distingue de todo rito pues suprime la cosa sobre la cual se instaló lo divino, y cuando el éxtasis llega a su fin no descubre de nuevo el objeto inanimado como verdad de su espíritu, sino que sólo descubre al comulgante en lo que permanece del amor divino.

Sin embargo, la descripción del sacramento no puede detenerse aquí diciendo que es en sí mismo un acto perfecto y bello, porque aquello que le distingue de otros ceremoniales religiosos lo salva y a la vez lo arruina; "Algo divino, como tal, no puede estar presente bajo las especies de un alimento o de una bebida", señala Hegel, porque "siempre habrá dos órdenes de realidad, la fe y la cosa, el recogimiento y la - vista o el paladar; para la fe es el espíritu lo presente; para la vista y el paladar, el pan y el vino; no hay conciliación posible entre ellos" (154). La objetividad propia de - la Eucaristía, a la cual pertenece disolverse enteramente en el sentimiento, tiene en su mismo carácter sublime el dolor de la esperanza que fracasa, pues aquello que los discípulos buscaban era un habitar permanente del maestro entre ellos, y el rito que les fué entregado obligaba a buscar pan cuando - sentían nostalgia de Dios. La razón y el ánimo se oponían, porque si efectivamente le era dado al creyente comer de - Dios y hacer de su sangre y de su carne algo que desaparecía dentro de sí mismo, fundido de manera inseparable con su proprio ser, toda la enseñanza evangélica era superflua; el mila

gro absoluto se ponía a disposición del fiel, que podía usarlo hasta transformar el misterio en realidad, pues estaba Jesús en el interior de cada hombre, era cada hombre, y carecía de sentido cualquier orden sacerdotal, ya que el Mesías no necesitaba adoctrinarse a sí mismo. Si la participación era real y no sólo un símbolo, si reunidos los fieles podían una y otra vez hacer de su sangre y de su cuerpo la sangre y el cuerpo del ideal en el alimento de cada día, toda separación quedaba suprimida y, con ella, cualquier conciencia de Jesús como algo separado en el tiempo o en el espacio. Pero no fué esto lo que los discípulos sintieron, ni tampoco reconoció la Iglesia posterior en esta comunión la unidad total del hombre con Jesús, porque era demasiado flagrante el conflicto entre el sentimiento de piadosa unción y el juicio del pensar que no se sentía transformado en pensar de Dios. La comunión no significó tanto la permanencia del Mesías en el alimento cotidiano como la desaparición simultánea del objeto ritual y de su símbolo divino, y en ella lo que se hizo patente fué ante todo una ausencia que sólo el fervor confuso acertaba a llenar.

En un Apolo, en una Venus, podemos sin duda olvidar el mármol, la piedra frágil, y retener en la intuición de su forma sólo el elemento inmortal. Pero si reducimos a polvo la Venus o el Apolo y si decimos: éste es Apolo, ésta es Venus, tendremos el polvo ante nosotros y la imagen de las divinidades en nosotros, pero el polvo y la realidad divina no pueden ya reunirse en un acto. El valor del polvo consistía en su forma, que ha desaparecido; el polvo es ahora el elemento principal (...). Ante el Apolo reducido a polvo sólo es posible meditar, pero la meditación no puede dirigirse al polvo; el polvo puede suscitar la meditación, pero no orientarla hacia sí mismo; nace un dolor: es el sentimiento de una escisión, de una contradicción, semejante a la tristeza de no poder conciliar la realidad del cadáver y la representación de las fuerzas vivas(155).

Porque en la idolatría el objeto del amor permanece, es posible seguir manteniendo la esperanza de un nuevo encuentro. En la estatua podemos prescindir de todo, superar cualquier rasgo de ella que posea la ~~imaginación~~, pues es tenaz en su objetividad, y su solidez de cosa muerta garantiza el acto continuo en virtud del cual es adorada. En la medida en que se presenta al entendimiento a manera de piedra frágil, el fervor puede negarla ^{hay en ella de espíritu inmortal.} ~~asumiendo sólo lo que~~
~~Pero si hacemos pedazos el objeto de culto sólo podemos~~
 contemplar la propia capacidad destructiva o venerar la puranada de una forma. La comunión era un acto bello y perfecto, pero exigía la presencia de Jesús repartiéndose a sí mismo en la cosa, y, falto de ella, la realidad mística que encerraba era un simple objeto condenado a desaparecer, sin que este objeto se manifestase él mismo como divinidad encarnada. La densa comunión apostólica tenía la estatua ante sí reducida a polvo en el alimento, pero poseía también la ~~estatua~~
~~estatua~~
 ■ figura viva que hacía de la participación en el pan y en el vino un acto del amor sin culpa; carentes de la declaración de Jesús, el pan y el vino habrían seguido siendo mera subsistencia del cuerpo, puro polvo falto de carisma alguno, pues el Cristo vivo era el que hacía del alimento inerte algo infinito, pero tal ser desapareció ese mismo día, y la figura donde la plenitud divina se reconciliaba ~~estatua~~
~~estatua~~ quedó reducida a polvo, a recuerdo de algo que alguna vez había sido instituido como participación real del fiel en el banquete del amor, a un misterio que debía creerse pero que no colmaba la nostalgia del discípulo. El cuerpo y el alma de Jesús entraron en el pan y el vino, pero ya no era posible comer de Dios sino simbólicamente, porque el pan ocupaba la boca unos instantes y Jesús no

retornaba sino en el sentimiento de que debía estar entonces dentro del fiel. En estos objetos no hay más que un elemento visible que desaparece, no surge de ellos sino un fervor incapaz de permanecer en ellos e incapaz también de elevarse por encima de ellos; en el mejor de los casos, el comulgante siente viva en la memoria el recuerdo de una promesa, pero - la promesa está lejos, porque de aparecer efectivamente realizada nadie sería capaz de hablar de la muerte del Mesías y menos aún de su resurrección a los cielos estando él en su interior. La actitud de los propios apóstoles revela una - tristeza incompatible con el don de la Eucaristía que les ha bía sido otorgado, pues este don era el milagro absoluto que suprimía cualquier conciencia infeliz y, sin embargo, llenó de preocupación su espíritu.

Después de comer, los discípulos se inquietaron a causa de la pérdida inminente de su maestro; pero un acto auténticamente religioso satisface al alma por completo; después de la participación en la Cena nace entre los cristianos un piadoso asombro carente - de necesidad, o mezclado de serenidad melancólica, - porque el sentimiento y la razón esperaban cada uno separadamente, y la devoción era imperfecta; una realidad divina había sido prometida al fiel y se disol vió en su boca (156).

El sacramento fué así la petrificación de un asombro carente de serenidad, y el acto místico se revistió poco a poco de ritos que, en la desconfianza hacia la totalidad viva de - Jesús, procedían a ~~sant~~ificar y consagrar secretamente el pan con anterioridad al acto de consumirlo, hasta que al fin la - comunión abandonó su origen de festín del amor administrándose a horas fijas y bajo una forma, la fina oblea de pan, que deseaba salvar en su propia escasez de materia el conflicto - entre la razón y el sentimiento. La Eucaristía se hizo con--

suelo del alma abandonada por su Dios, no Dios mismo eternamente vivo, y en el complicado ceremonial que exigía el ayuno y la confesión previa, la carne y la sangre del Cristo se transformaron en un símbolo que era a la vez artículo de fé, pues la efectiva presencia de Dios en el interior del cristiano era tan fugaz que necesitaba el apoyo de un dogma.

El movimiento de la conciencia religiosa se despliega así transformando el banquete del amor en un sacramento, en un misterio por donde la gracia se manifiesta, y aquello que se otorgaba a cualquier hombre creyente en el Dios encarnado aparece como liturgia que exige un ministro y debe ir precedida por otros ritos. Pero el destino de la Eucaristía fué todavía más contrario a su sentido primero, porque hubo de convertirse en un arma decisiva del orden eclesiástico contra el cristiano, y la bula de excomunión fué usada para amenazar y condenar. Sin embargo, en el hecho mismo de prohibir a un alma la participación en Dios, en la posibilidad misma de decidir para quién era el pan carne de Jesús y para quién era sólo harina de trigo, el reino sacerdotal ponía de manifiesto aquello que era para él la Eucaristía, pues sólo es posible denegar lo contingente, jamás lo necesario; con ello las palabras de Jesús a los vendedores instalados en el templo de Dios tomaban nuevo impulso:

¿No está escrito: Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes? ¡Pero vosotros habéis hecho de ella cueva de bandidos! (Marcos, 11.17).

Cuando los reyes deben acudir de rodillas suplicando a la autoridad papal que levante la excomunión sobre ellos declarada, el símbolo eucarístico es ya sólo el dilema de un sobera-

no cuyos vasallos han visto desaparecer el juramento de obediencia política a causa de una bula, y, por tanto, la manifestación particular de una lucha donde, por un lado, la unión con Dios depende de la cesión de un determinado territorio y, por otro, esta cesión devuelve al alma su pureza. La potestad de administrar la sagrada forma aparece como prerrogativa fundamental del Papado, que usa de ella para mantener su hegemonía indiscutida, pero ello no indica una simple corrupción del sacramento sino también la potencia de lo espiritual en el medievo, porque la excomunión provoca el fin de una dinastía, ser declarado hereje ^{acarrea} la muerte en la hoguera, y esta eficacia de lo puramente subjetivo sólo tiene paralelo en la confianza que Jacob y los patriarcas judíos tenían en la bendición (157). El sacramento se lleva a la madurez como facultad entregada a unos pocos, y el cuerpo del Cristo es ofrecido y negado, a manera de un objeto que puede perderse o ganarse, en el combate entre la universalidad eclesiástica y las naciones que comienzan a surgir; pero la comunión, la palabra que dice: este pan dispuesto ante vosotros para ser consumido soy yo y para siempre, tal palabra es ya impronunciable salvo en una lengua ajena a los comulgantes. Que el hombre siga luchando por ella no significa ya que cree en la unión total y directa con Jesús, sino que su ánimo está hecho de melancolía y miedo, que vive un nuevo infortunio como religión. El mandamiento eclesiástico que ordena recibir al menos una vez cada año, por Pascua, el cuerpo y el alma de Jesús, indica que, sin embargo, para muchos, hasta esta melancolía buscaba otros caminos.

b) El pecador y la confesión

La Eucaristía estaba presente en tres Evangelios como al-

go instituído por el propio Jesús, pero en sí misma era la manifestación pura de la autonomía del fiel, para el cual la realidad divina estaba al alcance de su mano en el pan y en el vino que su fe hacía presente ^{a manera} ~~de~~ de cuerpo y sangre de Dios. Este era el acto donde todo el Nuevo Testamento se resumía y entregaba como algo milagroso y a la vez posible. Pero a este sacramento que expresaba la doctrina de la moralidad sin leyes debía añadirse, en la restauración de la ley, otro sacramento propio todo él del orden sacerdotal donde éste pudiera desplegar la idea de la mediación eclesiástica, situada entre el mal del mundo y el bien del cielo. Tal sacramento apareció como confesión de los pecados, y por medio de él se hizo manifiesta la escisión de los creyentes en dos esferas bien delimitadas, la primera de las cuales tenía por función juzgar mientras que la segunda agotaba su ser sometiendo al juicio y perdón de sus faltas.

La idea del mal -y, por consiguiente, (el pecador- existía ya en el Antiguo Testamento, pero al concebir los judíos a Yahvéh como algo excluído de todo devenir, tampoco devenía el mal bien y el bien mal, de tal modo que el pecado permanecía imborrable en el hombre que conseguía escapar de la santa justicia de sus iguales. Los judíos carecían de Diab^o - en su ^{absoluto} rigor, y, necesariamente, de Redención, pero la fe cristiana, instaurando el movimiento en el seno mismo de lo divino, se hizo acreedora a la idea de una gracia en toda culpa; el milagro de quedar purificado del mal fué entendido como don que provenía de la muerte del Cristo, cuyo sacrificio, mezcla de la ley suprema del talión y la más primitiva venganza de la sangre, redimía a todos los hombres, al igual

que el pecado de Adán los había condenado también a todos. - Yahvéh no podía suprimir la tentación porque él mismo se dejaba tentar igual que un hombre -señaladamente en el caso de Job- y porque ~~el~~ judío se defendía en su desventura infinita afirmando que el mal estaba dentro de su Dios del mismo modo que el bien. Con el cristianismo la general supresión del - pecado dependía de una Venida inmediata del Hijo sobre la - tierra, y puesto que el Día se hizo esperar, los fieles y la aristocracia de celibato y virtud que en el interior de la - Iglesia había llegado a aparecer como esencia de la comunidad encontraron nuevamente el pecado sabiéndose, sin embargo, su periores a él. La primera constatación del mal en la asam- blea del amor fué el fraude de Ananías y Safira (Hechos, 5.1-11), pero la respuesta de Pedro no consistió sino en una orden que les mandaba morir, al igual que la ley mosaica, y los cristia- nos no podían sentirse en su corazón redimidos y libres to- mando este ejemplo como destino de su culpa; o no eran capa- ces de pecar -la fe hacía de ellos santos- o sí lo eran, aun- que disponiendo de la posibilidad de avergonzarse de su mala acción y ser perdonados; la primera actitud fué propia de al- gunas herejías pero sólo la segunda alcanzó la ortodoxia. Es- tablecido que el fiel podía pecar a pesar de recibir la Euca- ristía, que en la comunidad habitaba también, acechando, Sata- nás, el devenir que hizo de los apóstoles orden eclesiástico y de los demás creyentes el pueblo regido por él se mani^festó en el sacramento por medio del cual el dolor de pecar era ad- ministrado y suprimido canónicamente.

Ante el confesor que investiga lo más inmediato y particu- lar, la carne débil ligada al mundo animal, lo que se pone es una universalidad abstracta, es decir: la imagen corpórea de -

la transgresión. Los mandamientos, que el acto de confesar resucita en toda su vigencia, unifican la diversidad de las acciones humanas, de tal manera que el pecador, como el justo judío, no es nadie en concreto sino la representación genérica de la transgresión igualmente genérica; por medio - del ~~pecado~~ ^{pecado} el sujeto singular y cambiante se convierte en mero mal dotado de figura. El pecador encarna una norma de conducta y es ella misma la que suscita su nacimiento; se origina en ella y depende de ella, pues sin la ley es propiamente nada, y sólo porque lleva a cabo lo prohibido accede a la existencia. Pero aunque nace de la norma que contraviene, el pecador va siempre más allá que el justo porque el acuerdo abstracto con la ley no agota su ser (158); él es una abstracción solamente, no existe sino para aquél a quien acude en busca de la paz del espíritu, y, sin embargo, este concepto es absolutamente negativo; al ponerse en cuanto tal se transforma en su contrario. El pecado provoca dolor, y este sentimiento suprime la falta; el pecador, delito de - arrogancia que cree poseer un estatuto singular no subordinado a la universalidad del precepto, se convierte en fiel al tomarse como tal pecador. De este modo, el concepto que encarna se reconcilia en sí mismo; designa a la vez el mal y el reconocimiento de tal abstracción, donde ésta se suprime, y por ello en el primer momento el clérigo contempla en la - pura pasividad del que todo lo ignora cómo el principio de - la culpa se instaure y aniquila en el acto de arrepentirse.

Pero el rito de purificación no termina aquí simplemente. En el segundo momento, cuando después de humillarse describiendo los actos que ha llegado a aborrecer escucha las palabras - rituales del ministro donde se dice "te absuelvo", el pecado

es reconocido en la gracia por un otro, y este reconocimiento devuelve al alma la confianza perdida; por sí sólo el pecado llama al perdón -donde abundó el pecado sobreabundó la gracia (159)- y, sin embargo, la conciencia necesita asegurarse mediante otra conciencia del despliegue contradictorio de la culpa, ya que en sí misma únicamente contempla algo inmerecido. Cuando la palabra absolvo es pronunciada para él, la comunidad readmite en su seno al pecador, cuya acción o pensamiento había roto cualquier vínculo para con ella. Pues el confesor representa tanto a su Dios como a la totalidad de los fieles ofendida por el pecado, y sólo él puede hacer de la gracia algo efectivamente real a través de la autorización concedida para participar en la ceremonia eucarística. El pecado en cuanto tal se absuelve a sí mismo, pero para comer el cuerpo de Dios es preciso que el pecador haya sido reconocido por alguno de los administradores de dicho cuerpo en la tierra. Sin embargo, tampoco se agota el sacramento con la absolución sacerdotal, pues la esencia del confesar no es ni el arrepentimiento ni la confianza en sí recuperada, sino más bien el trabajo penoso que consume el rito. El orden alterado por el pecado se reorganiza a través de una pena manifestada en el trabajo de la oración. Puesto que el pecado no sólo consiste en los actos visibles y aparece en la mayoría de los casos como tentación que permaneció en el interior del fiel, la penitencia sólo podía recaer sobre el cuerpo o la hacienda del pecador cuando un daño evaluable a los miembros de la comunidad había sido realizado, mientras que en todos los demás supuestos necesitaba adoptar la forma de oraciones dirigidas a Dios como reparación por el desprecio realizado en su norma. Pero si en el acto de confesar el castigo del pecador era la ora--

ción, es decir, el movimiento puro de comunicarse con lo divi
no, la penitencia estaba en conflicto directo con el absolvo
en el cual se originaba. Así, los tres momentos del arrepen-
timiento, el perdón y la penitencia aparecían negándose cada
uno con el siguiente. El arrepentimiento, donde el fiel se
reconoce convertido en pura relación negativa frente a una -
Ley es la única posible penitencia si ha de haber perdón, -
pues ^{por medio de} él la conciencia aparece escindida en un sentimiento
doloroso que proviene de la memoria y una certeza relativa a
la gracia o perdón que este dolor suscita. La absolución, -
por el contrario, obtiene su realidad en la pena, que es su
condición necesaria, y carece de existencia propia en cuanto
mero simbolismo que se repite sin variación alguna en todo -
acto de confesar. La penitencia, por último, no puede mani-
festarse verdaderamente como el requisito doloroso del per-
dón, porque es el gozo de hablar con Dios lo que en ella se -
exige.

Pero esta múltiple y artificiosa contradicción surge de -
la figura misma del confesor como algo separado del confesan-
te. El confesor es como un puro mirar desde fuera el conflic-
to que va desde la ignorancia inocente a la conciencia culpa-
ble y de ésta a aquella en un movimiento que jamás se detiene.
Su verdadera actividad no es perdonar, pues él no es nadie en
concreto cuando pronuncia la palabra ritual, sino excita al -
fiel a sentirse falto de confesión y necesitado de ella. El -
sacramento administrado por él prueba que los fieles no han -
alcanzado aún la plenitud de su conciencia moral y, por consi-
guiente, que no son capaces de llevar dentro de sí mismos su
propio juez. Aquél que necesita decir su arrepentimiento a -

otro y escuchar un rezo monótonamente repetido para sentirse limpio, carece de la realidad del pecado tanto como de la realidad de la gracia; el que exige un otro para saberse perdido y salvado precisa desarrollar aún su propia subjetividad moral, pues hay en él simplemente credulidad hacia lo que se le dice, respeto por la jerarquía eclesiástica, pero desconoce el verdadero dolor y la verdadera esperanza; la confesión imperó indiscutida durante la larga etapa del medievo, el tiempo de máximo poder y máxima barbarie de la religiosidad, porque en este sacramento no se custodia la fe en el perdón de los pecados sino la fe en la fe de los otros, la obediencia pura y simple. El hombre que busca al clérigo para relatarle periódicamente sus malos pensamientos cree sin duda en una instancia superior a él mismo y capaz de convertirlo en un reo absuelto, pero no se eleva al sentimiento de lo divino, pues aquello en lo que pone su fe se identifica con el poder sacerdotal. Como señala Hegel,

el corazón ^{ha} renunciado a la mala voluntad, pero la voluntad, en tanto que voluntad humana, no está todavía enteramente formada por lo divino, está liberada abstractamente y no en su realidad concreta (...). La libertad subjetiva no existe en cuanto tal todavía; la inteligencia no se basta a sí misma y sólo consiste en el espíritu de una autoridad extraña (160).

Sin embargo, el movimiento mismo de la comunidad cristiana va a suprimir en su despliegue la figura del confesor a la vez que todos los sacramentos nacidos del orden sacerdotal. Cuando Lutero compara el estado del cristiano frente a la jerarquía eclesiástica con la situación del pueblo hebreo esclavizado en Babilonia y rechaza toda liturgia donde el

oficiante ocupe un lugar privilegiado en relación con los fieles (161), hay ira en sus palabras y deseo de restituir el cristianismo a sus orígenes, como si de un asunto de justicia para con Dios y el fiel se tratase, pero los sacramentos mueren, al igual que los milagros, sólo cuando han dejado de ser necesarios.

F) La Reforma y el espíritu libre.

El cristiano medieval, que tenía cerca de sí un pasado de paganismo y no disponía de la Escritura sino a través de la palabra del clero, era en realidad una conciencia aterro-
rizada ante los fenómenos naturales, una conciencia que sólo concebía la unión con Jesús apoderándose por la fuerza -
de su sepulcro o mortificándose físicamente; su fervor, si iba más allá de la hipocresía o el miedo, era una pasión ca-
rente de palabras; su teología, ocupada en demostrar la -
existencia de un Dios del que sólo ella dudaba, había alcan-
zado un prodigioso formalismo que no tenía inconveniente en
usar de la filosofía aristotélica para apoyar el primer ca-
pítulo del Génesis o demostrar las sutiles diferencias en-
tre los diversos tipos de ángeles; el hambre, las epidemias,
los conflictos del poder espiritual con los reyes y la no-
bleza, la cuestión de las investiduras, la tentación del -
panteísmo, las sectas heréticas que preferían morir colecti-
vamente a abjurar de su fe, la vigencia de la esclavitud en
el vasallaje, todo ello se reunía en torno a Roma y a su -
ley. Ella era el centro absoluto por medio del cual lo tem-
poral y lo eterno, la divinidad y el mundo, los extremos -
hasta entonces separados, se habían reunido en la unidad de
un dogma visible-invisible, dueño del mundo y sujeto a vo-
tos de pobreza y castidad. Sin la mediación del clero, el -
cristiano habría debido elegir entre la ~~religión~~ fe en Je-
sús y la fe en Yahvén, entre la fusión de lo divino y lo hu-
mano que aniquilaba toda ley y la regla mosaica que imponía
la separación radical ~~entre~~ del cielo y la tierra. Pero con
el clero la immanencia o trascendencia del Mesías quedó en

suspense, lejano e innacesible para aquellos que lo preten--
dían cercano o amenazadoramente próximo para los que osaran -
ignorar su efectiva existencia.

Cuando la fe en el sacramento de la confesión y el lugar
del ministro en todo rito fueron atacados por un eclesiásti-
co en nombre de la verdadera Iglesia de Jesús, aunque el mo-
tivo que se alegaba era el despotismo del Papado y su despre-
cio por la Escritura, la protesta arrancaba en realidad de -
la plenitud del poder temporal y espiritual que combatía, pues
la máxima madurez o estadio que puede alcanzar algo es, ~~según~~
~~según~~ Hegel, aquél en el cual comienza a perecer. El cris-
tiano de la Edad Media necesitaba plañideras para llorar la
muerte y la amenaza del fuego para abandonar la duda, reque-
ría, como el judío, la voz de los predicadores que, semejan-
tes a los profetas de Israel, anunciaban terribles castigos
para el pecado y describían torturas infernales, faltos de -
capacidad para instaurarlas en el interior del fiel. Pero -
cuando Lutero y Calvino aparecen ha surgido una nueva concien-
cia para la cual el pecado existe verdaderamente como culpa
infinita que arruina el espíritu. Lo que la Reforma repone es
la profundidad insondable del mal, y, por tanto, la idea mi-
ma de la gracia, que desde Pablo y Agustín estaba perdida en
los actos de purificación mediante los cuales aseguraba el -
clero la vida eterna. La doctrina luterana es, como toda re-
forma religiosa, una vuelta al pasado que ve en él la espe-
ranza del futuro (162), pero este retorno sólo aparece como
posible porque la conciencia se ha llevado a sí misma a un -
nuevo momento donde descubre con nostalgia su ser en aquello
que ya no ~~existe~~ ^{existe}; el ataque directo a la Iglesia medieval lo -

lleva a cabo Lutero con las epístolas de Pablo en la mano, y lo único que no tiene presente al hacer de su religiosidad - una acusación contra los sucesores del apóstol es su propio vínculo con el Papado o, si se prefiere, la absoluta necesidad de éste, pues corrompiéndose y convirtiendo lo más sagrado en ritos muertos que alguna vez tuvieron sentido en alguna aldea judía se situó históricamente como aquello que podía y debía ser negado.

Con la plenitud del pecado, ^{con su concepto,} caduca el momento de verdad espiritual del orden eclesiástico; en palabras de Hegel, " a partir de este momento la Iglesia está en retirada frente al espíritu del universo" (163). Los cristianos más próximos al evangelio restituyeron a la Iglesia su sentido original - de asamblea donde todos eran iguales y cada hombre aparecía ilimitadamente solo ante su Dios. El confesor, siervo privilegiado entre los siervos de la idea divina, verificador de la culpa a la vez que vehículo inevitable de su perdón, término medio entre el más acá y el más allá del hombre, auto--descubierto como confesante, ha quedado atrás, y su función, el conflicto interior de la conciencia, será publicada como la vida de todos. El protestantismo renuncia a cualquier - presentación de lo divino que lo haga susceptible de ser administrado desde el mundo de la sensibilidad inmediata en - forma de objetos y fórmulas solemnes, y al tomar esta decisión completa el movimiento que lleva del sacrificio al acto sacramental y de éste al sacrificio del sujeto en su totalidad. La evolución del dogma trinitario puede compendiarse en esta historia apenas visible del sacrificio.

Cuando los israelitas temían haber provocado la ira de Yahvéh inmolaban algunos animales o a determinados individuos esperando así desviar el castigo de ellos mismos (164); - lo sacrificado era ~~un~~ algo propio, un bien o un hermano, pero era también y sobre todo el no-yo, aquello que sustitufa la verdadera expiación; se sacrifica a otro o a una cosa para salvar la vida del oficiante -en este sentido ha de entenderse el acto de Abraham con su hijo-, pues éste sospecha que si no inmola algo querido será él mismo inmolado (165). En el alma antigua existía la firme creencia de que la culpa era compensable como una deuda de dinero y pagadera por medio de alguien que ni es aquél que amenaza ni aquél amenazado, y así se cuenta de ciertos indígenas que, al mentir, se dicen a sí mismo "soy culpable, doy esto en lugar mío" arrancándose un cabello de la cabeza y dejándolo caer. Pero el que de este modo descarga su culpa no la ha conocido nunca en su profunda realidad, y el despliegue de la conciencia en busca del ideal absoluto debía superar esta torpe imagen del pecado y el deber moral. Con el sacramento de la confesión la culpa apareció ya en su naturaleza contradictoria y misteriosa, en cuanto delito que al ser reconocido como tal quedaba redimido ^{através} del arrepentimiento; sin embargo, este progreso se anulaba a sí mismo porque el rito purificador era suscitado y cumplido por un otro, al igual que el sacrificio primitivo; el sacerdote seguía evitando el enfrentamiento directo e inmitigado del fiel con su propia transgresión, y, por tanto, seguía manteniendo ajena a él la gracia que en justicia le era debida. Sólo cuando Lutero deroga esta figura interpuesta teniéndola por enajenación y por cobardía ante Dios alcanza el devenir de la conciencia moral una síntesis donde el espíritu del sacrificio y el espíritu del sacra

mento aparecen a la vez suprimidos y conservados; lo que se entrega ahora no es un cabello, ni un animal, ni un hijo, sino el ser total del que dispone el cristiano, su soledad pura, pero éste sabe a la vez que no se entrega con ello a la muerte sino a la única vida posible de la fe. Lutero hizo de la absolución algo que el fiel debía tomar como responsabilidad propia, pues la verdadera conciencia del pecado no necesitaba de angustia alguna; era ella misma la angustia ilimitada y plena a la vez de esperanza. Por eso puede decir Lutero: "amar equivale a odiarse a sí mismo" (166), haciendo de la conciliación algo que se alcanza sólo en el desgarramiento del espíritu.

Retornando al conflicto único, la Reforma volvía a plantear lo lejano del ideal como ánimo del nuevo fiel; pero este retorno no fue arbitrario y abstracto, sino precisamente el resultado de milenios de creencia; el hecho de que después de recorrer la intuición de lo divino en una unidad dotada de triple figura el espíritu religioso se recuperase en la pura fe, última verdad de Dios y del hombre, no significa sino que lo absoluto se desarrolló en el tiempo hasta regresar a su primera forma. En la Iglesia medieval, lo divino aparecía "como cosa sensible, y lo exterior en el interior de ella misma" (167), hasta el punto de que "el perdón de los pecados, el supremo apaciguamiento que el alma busca en la certidumbre de su unión con Dios, aquello que hay de más profundo, de más íntimo, fué ofrecido del modo más exterior, más frívolo, vendiéndolo simplemente por dinero" (168). El luteranismo invirtió exactamente los términos, indignándose ante "la oferta de aquello más exterior a cambio de la más honda

interioridad" (169) y afirmando que Jesucristo "en espíritu, estaba en una relación inmediata con el hombre" (170). - Ni los templos, ni los santos, ni los ritos, ni nada visible como símbolo o como realidad podía ocupar el lugar de la pura fe en Dios, y esta fe no había de manifestarse sino en el corazón mismo del fiel, ajeno y superior a toda determinación impuesta por cualquier otro. Lutero sólo conocía una seguridad, precaria a su vez en grado sumo: Dios vivía en todo - aquél que se mantuviese firme en la creencia; ningún donativo, ningún parentesco, ningún estatuto social ayudaría al alma a reconciliarse con lo supremo. Ante todo, la fe debía recuperar la dignidad que en el reino eclesiástico había perdido hasta convertirse en una representación de lo creído o en una mera adhesión a la palabra recibida de los predicadores. Abandonado el hombre a sus propias fuerzas, la virtud dejó de ser obediencia para convertirse en introspección y rigurosa autonomía. Como señala Hegel:

La subjetividad se apropia ahora el contenido objetivo, es decir, la doctrina de la Iglesia (...). He aquí desplegada la nueva, la última bandera, alrededor de la cual se agrupan los pueblos, el estandarte del espíritu libre que es en sí mismo y en la verdad y que no es en sí mismo sino siendo en la verdad (171).

No cabe hablar ya de ministros y fieles como exigía la constitución del orden sacerdotal. Lutero contrajo matrimonio para dar ejemplo a sus seguidores, demostrando que el celibato no merecía el respeto supersticioso que los monjes trataban de obtener por medio de él; si la familia era la primera y básica institución de la comunidad, el clérigo mismo debía formarla y crear descendencia, porque ser estéril sólo susci

taba un orgullo sin fundamento y un ánimo egoísta y ambicioso (172). Pero al suprimirse la escisión entre laicos y eclesiásticos, al hacerse patente en la vida cotidiana la igualdad de todos los hombres, el resultado fué la dignidad de las profesiones civiles, pues "la industria, las ocupaciones, adquirieron un valor moral y los obstáculos que la Iglesia les oponía desaparecieron" (173); y como la necesidad de un régimen político seguía existiendo aunque se había aniquilado la pretensión papal de encarnarlo, el protestante descubrió el Estado como algo a lo cual era posible obedecer de acuerdo con la razón y la justicia; puesto que la religiosidad se había instaurado en el interior puro de cada hombre y no exigía milagros ni otra fe que la de Dios, el fiel descubrió en el Estado al verdadero y único representante legítimo del interés general, representante frente al cual no necesitaba arrodillarse ni suplicar. Recuperando la idea de una comunidad de iguales se le aparecía al nuevo cristiano con singular claridad el concepto de un bien común y una voluntad común, puramente civiles, donde la sentencia evangélica "dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" alcanzaba el sentido que en el transcurso del tiempo perdió.

La obediencia deca ha sido eliminada. Desde este instante la obediencia a las leyes del Estado, como siendo la razón misma en el querer y en la acción, ha sido exigida en principio (...). La conciencia religiosa no contradice ya lo racional, que puede, con toda tranquilidad, desarrollarse sobre su terreno, sin tener que usar de la fuerza contra aquello que le es opuesto (174).

La Iglesia medieval consagraba, coronándolos, a los príncipes, pero no tenía inconveniente en participar luego en el regicidio; se reservaba el derecho a censurar sus actos pero

declinaba toda responsabilidad en lo referente a las acciones del monarca por ella coronado; sus teólogos llegaron a formular una doctrina que hacía del ataque al rey algo justo cuando su gobierno contravenía el derecho natural, pero evitaron extender tal opinión a la jerarquía eclesiástica. Cuando Lutero opuso sus tesis al orden sacerdotal reinante, éste no supo responder, sino con el escándalo y la excomunión, porque era inaudito que precisamente un monje se negara a aceptar aquella diferencia de eclesiásticos y laicos, ~~que se negara a aceptar aquella diferencia de eclesiásticos y laicos~~ y que renunciara con ella al alivio de unos profesionales de la salvación. La Iglesia sólo acertó a intentar ser ella misma el Estado que veía nacer unido al pensamiento protestante, pero no una organización para la paz sino más bien un Estado en armas, una permanente pregunta desconfiada y presta a realizar por la fuerza aquello que no le era otorgado voluntariamente; nació la Inquisición y, junto a ella, una nueva orden dotada de estatutos militares y fundada por un soldado de Loyola, que concebía la restauración de la verdad como trabajo de un estratega en el campo de batalla. La Inquisición fue el prolongado estremecimiento de un amo llamado a su fin, pero fue ante todo aquella realidad que hizo de la protesta luterana algo infinitamente justo y santo, porque, al ser acusada, la Iglesia medieval consumó su mala conciencia y sólo supo expulsar con terror la culpa acusando a su vez; al hacerlo así entregó a sus oponentes una verdad que ni siquiera la tortura podía borrar. La Iglesia organizaba ahora en nombre de Dios aquella persecución despiadada en cuyo clima había nacido quince siglos antes, haciendo de la intolerancia el valor supremo, pero lo que el rigor monoteísta del judaísmo y la potencia de

los Emperadores no habían logrado exterminar menos aún podía aniquilarlo el Papado, y los perseguidos se convirtieron, al igual que los primeros cristianos, en el fundamento de la conciencia triunfante.

El orden eclesiástico convocó en Trento a sus dignatarios aún fieles para planear el combate por su propia supervivencia; suprimió algunos extremos escandalosos, corrigió otros, formuló nuevos argumentos lógicos y teológicos sobre su legal origen, pero no consiguió hacer que para él la conciencia profunda del pecado, la soledad ante Dios y la bandera del espíritu libre, fuesen otra cosa que herejía, porque la Biblia había llegado a ser para la Iglesia un libro inútil que avergonzaba y suscitaba cuestiones a las cuales era incapaz de responder; el más terrible golpe que Lutero podía infligir a tal exterior colmado de promesas sobrenaturales era hacer una traducción fiel y completa del Nuevo y el Antiguo Testamento apta para ser entregada a todos aquellos que quisieran conocerlo, y fue esto precisamente lo que hizo cuando desesperó de llegar a un acuerdo con el Papado. Si un hombre reniega de su padre porque ha llegado a amar y respetar la vida que éste predicaba más que él, no se hace indigno a causa de ello, aunque llevará para siempre la tristeza de la separación frente al origen. Pero si un rey reniega de aquél que le hizo rey, se opone a su estirpe entera -lo único noble que en realidad posee-, se hace indigno de reinar y será depuesto. Lutero no temía ver la Biblia en manos del pueblo porque no se escandalizaba ante ella, pero con esto hacía del libro sagrado el verdadero manifiesto de la Reforma, colocando a la Iglesia de Roma en la situación del rey sin estirpe,

del puro caudillo instaurado por la fuerza.

Pero todas las guerras emprendidas por el Papado contra los luteranos fracasaron (175), porque jamás un mercenario podrá derrotar de forma duradera a ^{aquella} ~~una~~ creencia que aparece reconciliada con la razón. Frente a los ejércitos de Carlos V o Felipe II que asolaban la tierra en nombre del sucesor de Pedro -que asolaban también la propia Roma cuando una paga les era debida demasiado tiempo- el protestante de Alemania y de los Países Bajos tenía siempre tras de sí a otro hombre dispuesto a morir en nombre de una conciencia del pecado y una fe más profunda, y la lucha fué más bien derrotada para la Iglesia en cuanto que no se oponían dos contingentes armados sino una institución hecha inútil contra un pueblo. A la hoguera que la Inquisición mostraba como destino de cualquier opinión opuesta a su dogma el hombre de la Reforma podía siempre decir: "si realmente sois la mano y el alma de Jesús y del Padre ¿por qué matais?", y el católico debía descargar deprisa su espada si quería evitar la amargura de un crimen cometido contra su propia conciencia posible (176). El poder eclesiástico se vió colocado en una situación puramente militar; se trataba para él de mantener una vigilancia rigurosa sobre los territorios que seguían privados de la Biblia a fin de que continuaran carentes de ella, y de lanzarse simultáneamente a la gran aventura de instaurar el catolicismo medieval en los continentes recién descubiertos. El clero se escindió así ~~en~~ en órdenes encargadas de inquirir y vigilar lo todavía controlado y órdenes cuya finalidad era predicar los sacramentos a pueblos de otras culturas. La Iglesia emigró en busca de mundos de conciencia

moral no desarrollada, donde la mediación del ministro era aún necesaria, el misionero substituyó al confesor, y la búsqueda de Dios apareció ya abiertamente como búsqueda de fieles. Los ingenuos salvajes eran bienvenidos porque requerían milagros y templos, una realidad sensible tras de la cual viviese algo divino, ceremonias solemnes pronunciadas en una lengua que jamás conocerían; la severa fe luterana o calvinista habría sido imposible para ellos, pues carecían del largo camino donde conquistaba su verdad la Reforma (177).

El espíritu libre al que alude Hegel como sentido de la doctrina de Lutero se había instaurado en el viejo mundo, y era el único capaz de lograr conciliarse con el humanismo del Renacimiento, ^{cuya reflexión se orientaba hacia los nuevos universales} ~~del Estado y la~~ ciencia, las dos grandes fuerzas de la edad moderna. Frente a ellas libró Roma su última lucha por una concepción superada del hombre y del mundo, aquella en virtud de la cual los gobernantes debían seguir temiendo la excomunión y los estudiosos reconocer que la tierra era inmóvil como centro del universo. Sin embargo, el protestantismo no logró preservarse del propio despliegue de su conciencia esencialmente infeliz, y desde el comienzo la libertad subjetiva que custodiaba apareció en una religión triste y sombría donde el lugar de los ritos era ocupado por una desconfianza monótona amenazada de desesperación. La doctrina de Lutero exigía del hombre que supiera de su maldad y a la vez de la presencia en él del espíritu del bien, pero no como un recuerdo o un concepto; más bien como si cada hombre estuviese él mismo presente en la Cena siendo el traidor.

Apareció el tormento de la incertidumbre, de saber si el espíritu del bien reside en el hombre, y todo el proceso - de la transformación debió ser conscientemente percibido - en el sujeto mismo (...). El protestantismo se convirtió - en una mezquina y sutil reflexión sobre el estado subjetivo del alma y conservó el carácter de una tortura interior y de un estado miserable, lo que determinó a muchos a pasarse al catolicismo a fin de obtener en vez de esta incertidumbre interior una amplia certidumbre formal en la imponenente totalidad de la Iglesia (178).

La Reforma, cuyo espíritu era único, se escindió en múltiples sectas y Calvino instauró en su ciudad un terror semejante al que sufrieron los judíos ante Moisés. La doctrina de la libertad se transformó en rigurosa teoría de la predestinación, según la cual todo hombre estaba ya juzgado al nacer, y la infame actitud de juzgar el hombre a sus semejantes floreció también en los reformistas, cuya pura fe interior - habría de convertirse al delirio persecutorio del puritano.

~~Porque~~ el protestante no se opuso al Estado y ^{se}reconoció de buen grado en ~~el~~ el ciudadano cuya existencia debía ser gobernada por un derecho racional ^{acerca del cual} ~~no~~ podía pronunciarse la fe sino la justicia de los hombres, ~~su~~ su religión logró alcanzar permanencia, pues el enfrentamiento con el laicismo -él mismo era como subjetividad libre lo laico- fué la derrota del reino eclesiástico. Protestantismo y catolicismo lograron perdurar hasta hoy - aunque se encuentren "en retirada frente al espíritu del universo"- porque, sin embargo, lograron hacer suyos a modo de también los nuevos fines de este mismo espíritu del universo del cual se apartaban orgullosamente en el tiempo de su plenitud, ^{pues} ~~que~~ aquello que a partir de la Reforma se hace manifiesto es la necesidad de no huir del mundo pretendiendo controlarlo con invocaciones y salmos sino transformarlo por medio del conocimiento ~~que~~ y el trabajo, precisa-

mente aquello que la religión no contiene ni contendrá a menos de devenir otra cosa cuyo sentido será ~~taumbien otro~~ ^{taumbien otro}. Pero estas consideraciones constituyen un salto en la exposición y tienen, por tanto, el carácter de simples asertos que no se demuestran a sí mismos.

Sólo en un punto hubieron de coincidir la Iglesia católica y la protestante: el mundo medieval, lleno de diablos y monstruos de la fantasía culpable, apareció en los comienzos de la era moderna como una posesión exclusiva de Satanás. Los fieles, cuya creencia había sido estremecida hasta lo más profundo, veían brujas y magos en todas ~~partes~~ ^{partes}, atribuían a oscuros poderes los fenómenos naturales que se negaban a contemplar serenamente, e innumerables procesos condenaron a morir a pobres locos o a espíritus inquietos. Interesarse, por ejemplo, en la anatomía del hombre era como decidir la propia adscripción dentro de la magia negra, y Leonardo da Vinci, entre otros, desafiaba a la hoguera practicando la disección de cadáveres. Fue "como una peste inmensa", dice Hegel, que se desencadenó sobre Europa cuando la larga noche del medievo alcanzó su fin, y de ella no se libró ni el mismo Lutero, que sentía vivo al Diablo en todo ~~lugar~~ ^{lugar}. Pero este renacimiento del mal personificado constituye, sin embargo, el último gran mito de la religiosidad positiva. "La conciencia desarrollada de la subjetividad del hombre, de lo interno de su querer, ha llamado a la fe en el mal como potencia inmensa del mundo temporal" (179), de tal manera que recuperando la esencia del pecado y de la gracia, perdida en las ceremonias sacramentales, el alma pagó su verdad haciendo de lo perverso algo todopoderoso. Pero ningún poder puede permanecer presente en la

insatisfechos

mortales, y hacia 1480 nació un hombre llamado Fausto que alcanzó fantástica notoriedad atreviéndose a consumir el secreto proyecto de la conciencia (182). En las diferentes versiones de su propia historia, Fausto es teólogo, médico o sabio, representante, por tanto, de aquello más noble y firme de la condición humana y, en las densas palabras de Goethe, alguien demasiado viejo para poderse contentar con ilusiones y demasiado joven para carecer de deseos. Su esencia le viene dada como un plazo, tiempo que no se regenera, y Mefistófeles es para él "emisario del espíritu de la tierra", figura visible de algo milenariamente sofocado y prohibido, vivo, - sin embargo, desde siempre, en el corazón del hombre.

La conciencia temblaba ante el Diablo, pero era preciso decirle sí para que la hostilidad infinita de lo real se reconciliase con el hombre y su esperanza de ir más allá de sí mismo; por eso es Fausto el primero en comprender la naturaleza esencialmente irónica y pacífica de este emisario y de su señor infernal. Cuando el más arriesgado de los mortales, el Prometeo del cual carecía la religión judaica, debió rendir cuentas de su amor al amor y a la sabiduría, de su nostalgia por la belleza y la fuerza, los ángeles descendieron a la tierra para santificar a aquél que eligió el destino y no la gracia inmerecida, porque "a quien siempre se afanó en la búsqueda podemos redimirlo". Cuando son los tratados con el infierno llegó el tiempo ^{en que} ~~cu~~ ningún poder hay capaz de cerrar las puertas del reino de los cielos; la idea de una divinidad incapaz de condenar, de un reino sobrenatural entregado sin lucha ni mortificación, aparece sólo para aquél que fue más arriesgado que la vida misma, porque con él pudo

revelarse la ingenuidad del mal y la tiranía del bien a través de una existencia que entregaba todo a cambio de una posibilidad pura de ser en y para la tierra y seguir siéndolo. El viejo pecado de comer la manzana es repetido una vez que el tiempo ha devuelto al hombre su árbol del bien y del mal y el poder supremo de volver a transgredir con un sólo acto toda la ley. Adán y Eva, los niños del origen, no podían saber qué era lo bueno y qué era lo malo, pues jamás nada semejante había sido; únicamente conocían su facultad para provocarse el castigo más terrible, y, a pesar de ser plenamente dichosos, fueron fieles a la propia posibilidad por encima de toda situación alcanzada. Pero Fausto come de la manzana como heredero, desde la conciencia absoluta del riesgo de la conciencia misma, y su acto ya no es pecado, ni puede así nombrarse; hasta los ángeles que vienen a desvanecer su inquietud lo saben: consumando el bien, al igual que consumando el mal, el hombre busca su ser posible. Parece establecido que el culto de Yahvéh arrancó al animismo cananeo del supersticioso temor a los demonios instaurando la idea de lo Uno, y desde entonces la conciencia recorrió una orgullosa desventura que sólo podía alcanzar su propio concepto regresando hasta el más remoto origen de lo divino, a la abstracta idea del mal puro convertido en espíritu del mundo. La primera alianza de Noé con su Dios concedía a éste toda la tierra a cambio de un reconocimiento del derecho divino al alma o sangre de lo viviente. La última alianza del hombre con lo sobrenatural lleva el sello de lo demoniaco, y aunque pretende ser capaz de vender el alma sólo logra un reconocimiento incondicionado de su propia voluntad como redención. Habiendo recorrido el despliegue de su ideal, es difícil admi-

tir que Noé hiciera venta alguna de su espíritu; se limitó a amar infinitamente la vida del hombre sobre la tierra, considerándola una y superior a su yo carente aún de historia. Hegel decía:

Que la religión aparezca como razón humana, que el principio religioso vivo en el corazón del hombre se manifieste también como libertad temporal, he ahí solamente la tarea de la historia. (183)

CAPITULO SEPTIMO

=====

Religión, Moralidad y Filosofía

"La voluntad emanada quiere y busca la desigualdad, para poder distinguirse de la igualdad y ser algo propio, para ser algo que vea y sienta el eterno ver".

J.Böhme.

A) Representación y dogma religioso

A la ingenua pregunta acerca de cómo existe en la religión positiva lo verdadero es posible contestar provisionalmente diciendo que en forma de estados de ánimo y representaciones. Puesto que la filosofía de la religión de Hegel mantiene tal punto de vista y hace de él precisamente el eje sobre el cual se articula la necesidad de una supresión dialéctica (aufhebung) de la religiosidad a través del pensar conceptual, antes de proceder a la exposición del modo en que la fe posee lo verdadero es preciso describir a grandes rasgos qué se entiende en el sistema hegeliano por sentimiento, representación y concepto, y en qué medida se relacionan de manera positiva o negativa. La primera parte de esta exposición -el parágrafo A) en su casi totalidad- es un brevísimo resumen y, por tanto, un discurso marcadamente incompleto acerca de la lógica de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas y aquello que la Propedéutica llama psicología. Para el familiarizado con el pensamiento hegeliano la exposición será elemental, y para los no familiarizados con él quizá algo en extremo prolijo, pero prestar al tema la atención que merece exigiría por sí solo un tratado -no elaborado aún, salvo error- y pasar por encima de él sería dejar en la sombra la estructura interna del pensar aquí perseguido.

El sentimiento viene a ser "el material originario que la inteligencia eleva al nivel de la representación" (184), pues en sí mismo el ánimo expresa algo a otros, pero no a su sujeto, que se limita a soportarlo como lo más próximo y, a la vez, lo menos apto para ser resumido en palabras. En el sentimiento, la distinción fundamental entre el obje-

to del ánimo y el ánimo mismo no existe, y la emoción se presenta en todo caso a manera de unidad directa del deseo y lo deseado, del temor o el placer y ~~aquella~~ que lo inspira. Hegel se expresa concisamente, considerando que "el sentimiento es el simple estado de ánimo o afección (...) del sujeto singular, en el cual no se encuentra puesta todavía ninguna diferencia entre él y su contenido". (185). El puro sentir es la manifestación paradigmática de lo indiviso, de aquél elemento donde la conciencia no ha impuesto aún la separación y, con ella, el pensar; el sentimiento bien puede escindir al sujeto en su interior, pero será siempre en relación con una idea que se le opone, ya que para sí mismo -si es que posee un para sí- lo sentido es idéntico al sentir, y se agota en las categorías inmediatas de lo agradable y lo displacentero; de sentimientos prohibidos o ensalzados sólo es posible hablar partiendo de una conciencia que juzga, y tal conciencia presupone un momento posterior donde la emoción es, por así decirlo, mirada desde fuera por otro que no es ella misma. Hay, sin embargo, en el sentimiento algo ilimitadamente ágil, pues, por un lado, es siempre previo y exige de la conciencia un trabajo en cierto modo forzado, como el deber de explicarse lo ya vivido antes en la emoción, mientras que, por otro, instaura en su sujeto una especie de fundamental lenguaje donde, por citar un ejemplo, el rostro se ruboriza cuando desea ocultarse del mundo, lenguaje que carece de memoria y es ante todo expresión, socialidad no mediada.

Por lo el destino del sentimiento, señala Hegel, es la representación que suprime la simplicidad del ánimo "dividiéndolo en un elemento objetivo y un elemento subjetivo que se separa y hace del sentimiento algo sentido" (186). En el acto de representar, la emoción es aufgehoben (187) y su ser indiviso es doblado en la aparición del tiempo y el espa-

cio como categorías objetivas de la sensibilidad; con el acto de representar surge la diferencia a manera de correlación de anterioridad, contigüidad y posteridad del sentimiento, aunque esta diferencia no es aprehendida como desarrollo interior de la cosa y suscita, por consiguiente, una pluralidad de representaciones para la diversidad de sentimientos sentidos. El paso decisivo de la representación se cifra en que constituye el objeto en cuanto cosa sentida (188), que es, no obstante, aislada del sujeto y existe en perfecta independencia con respecto a él. Del universo de la afectividad surge entonces el universo de la representación, y si en el primero la conciencia no se separaba de su objeto, en el segundo el objeto aparece por completo desligado de ella como no siendo suyo sino más bien algo que tiene en sí mismo su propio fundamento. Sin embargo, el objeto representado atraviesa un proceso de mediación que Hegel resume brevemente:

Los grados de la representación consisten en que la inteligencia: 1ª) se acuerda, al separarse, hablando en términos absolutos, del contenido del sentimiento.- 2ª) imagina este contenido, lo conserva sin su objeto, lo evoca y lo asocia libremente.- 3ª) lo despoja de su significación inmediata, confiriéndole en la memoria otra significación y otro vínculo (189).

En el recuerdo lo primero que se pone es la experiencia del afecto o ánimo en la forma de la intuición, representar "inmediato donde las determinaciones del sentimiento son transformadas en un objeto separado del sujeto" (190), objeto que, a su vez, aparece él mismo como siendo para todos los individuos y no a título de conocimiento particular. En la intuición, el objeto -~~exterior~~ exterior al sujeto y vinculado, sin embargo, a él de modo inmediato- es, "por un lado, la apacible coexistencia del espacio y, por otro, el inquieto devenir en la sucesión del tiempo" (191). Esta intuición puede superar la caducidad que la presencia del tiempo impone

haciéndose duradera, y extenderse sobre el allí limitado del espacio haciéndose omnipresente, pero por sí sola habría de anularse en estas formas universales de no ser porque se eleva al recuerdo propiamente dicho, en el cual el contenido de la conciencia es evocado de manera interior. En el recuerdo una pluralidad de intuiciones inmediatas se reúnen como misma, no tanto en virtud de ser comparadas entre sí y consideradas semejantes, sino en virtud de la "subsunción de la intuición singular actualmente presente bajo la intuición ya universalizada" (192). Pero también el recuerdo será suprimido en su mismo progreso, dice Hegel, porque al separarse de la simple intuición como unidad interna del conjunto de representaciones inmediatas, el acto de evocar se manifiesta en la forma de imaginación, donde los contenidos de la conciencia pueden existir sin el objeto que les servía de fundamento, y la evocación es, por consiguiente, un recuerdo libre. La imaginación es activa para sí misma y descubre su autonomía transformando lo recordado en una figura que se entrega al pensamiento para que éste disponga de ella reuniendo las intuiciones en una correlación nueva y modificando los vínculos que unían el objeto del recuerdo. La forma superior de la imaginación es lo que Hegel llama el trabajo del símbolo, por medio del cual "atribuye a fenómenos o a imágenes sensibles representaciones o pensamientos de una naturaleza diferente a aquella que expresan de modo inmediato, aunque ligados sin embargo por una relación de analogía" (193); es el terreno más propio de la religión y, en cierto modo, también el del arte, a pesar de que ambos participan de formas más altas de conocimiento. Pero la imaginación se establece como saber enriquecido del mundo y de la subjetividad, como libre actividad de la conciencia, justamente en la medida en que estos extremos se separan, pues la analogía por medio de la cual se emancipa la representación de la realidad exterior sitúa a la conciencia ante ella del mismo modo que ante una cosa que se le opone. Esta opo-

sición es, sin embargo, abstracta, porque no aparece a manera de resultado o fin de su propio desarrollo, sino como algo que carece de historia y simplemente es así y no de otro modo; cuando el alma piadosa simboliza en el pan el cuerpo de su Dios reúne en esta materia lo subjetivo puro y lo objetivo, pero enciende al mismo tiempo al pan y al propio Dios dentro de sí mismos representándose el acto todo de la Eucaristía en la forma de algo que es sólo para ella y opuesto al orden natural de la realidad. Porque la representación interna y el universo de los hechos se sitúan entonces frente a frente, la imaginación se suprime a sí misma en la memoria, pues sólo aquí puede la conciencia modificar el sentido de sus propias intuiciones y reconciliar lo separado en una nueva realidad y una nueva representación de esta realidad que no se opongan simplemente como lo contenido en una metáfora.

Puesto que la memoria invierte la relación que hacía de lo intuitivo el substrato de la representación -es ahora el conjunto de representaciones lo que condiciona el significado de cada intuición- la ~~libertad~~ libertad de lo imaginario se convierte en libertad concreta, "pues la realidad sensible presente carece de valor en sí y para sí, y su único valor es el que le confiere el espíritu" (194), mientras que en el momento previo el vínculo unificador de las intuiciones estaba "sometido a la tiranía de un interés del corazón" (195). En tal medida, la memoria es idéntica a la formación o al educarse de la conciencia, en virtud de la cual se puede atener a sí misma como siendo en sí su propio elemento, como si ante el mundo de las cosas exteriores tuviese ella su propio mundo interior, y por eso la verdad de la memoria es "el signo en general" (196) en lugar del símbolo aislado que vive de la analogía. La más alta manifestación de la memoria creadora es el lenguaje, "desaparición del mundo sensible en su inmediata presencia" (197), donde el hombre descubre su

más allá inmanente, la palabra, y lo descubre en forma de autonomía ilimitada, pues el nombre de la cosa vale por la cosa misma y el ideal del conocimiento se manifiesta como saber emancipado de los sentidos. "La memoria creadora (...) deviene, por lo mismo, relación entre representaciones y otras esencias susceptibles de representación; y así comienza la comunicación teórica de estos entes los unos con los otros" (198).

En la memoria creadora se cierra la etapa de la representación y se abre el pensar a sí mismo en cuanto tal. La conciencia que representa cede su lugar a la conciencia que piensa, y la memoria descubre su propio sentido en el entendimiento, "que distingue lo esencial de lo inesencial y reconoce la necesidad y las leyes de las cosas" (199). Ahora es cuando procede, saltando un momento en la exposición, presentar una de las ideas capitales de Hegel:

La filosofía tiene el mismo objetivo (Zweck) y el mismo contenido que la religión; sólo que no es representación, sino pensamiento. La forma religiosa no apacigua, por tanto, a una conciencia formada en lo superior (200).

La religión permanece, por consiguiente, en el elemento del puro ánimo, del recuerdo, de la imaginación o de la memoria verbal, en el universo de la verdad representada, recorriendo de manera inconsciente la dialéctica del sentimiento hasta el pensar sin conseguir entrar en una nueva esfera, pues para hacerlo, para entrar en el universo de la razón, "es preciso un querer conocer (erkennen)" (201), y este impulso reflejado en sí mismo es la filosofía que piensa en la religión aquello que ésta sólo posee como presentimiento o fe. La religiosidad carece, dice Hegel, del concepto donde esta fe se descubre como lo que propiamente es, pero antes de entrar a exponer el sentido y el alcance de esta conciencia es

preciso regresar al punto del cual ha partido este inciso y, esquemáticamente, aludir a la doctrina del concepto.

Cuando la memoria ha visto suprimido en la forma universal del lenguaje todo el mundo sensible no se ha visto a sí misma como sujeto de esta supresión, y ninguno de los momentos que ha atravesado el sentir hasta alcanzar la palabra y el reino del signo en general alcanza la conciencia como conciencia de sí o autoconciencia, de tal manera que cuando en la religiosidad el alma imagina o se representa en una figura lo absoluto, no se sabe a sí misma como imaginación y tampoco como el acto de elaborar esa imagen que venera; sencillamente vive la operación que realiza, sin conocerla en cuanto tal, y aunque posee la verdad que el pensamiento busca, la posee en sí -como un animal su propia naturaleza y no para sí misma. La representación deviene pensar cuando dentro de ella misma lo verdadero se escinde en un conjunto de determinaciones accidentales y una esencia o razón suficiente, es decir, cuando la representación es liberada de todo aquello que podría formar parte de otro conocimiento y decide atenerse a lo propio de sí excluyendo por inesenciales todos los demás contenidos. Pero al poner la esencia como autodeterminación del objeto o del pensar, el entendimiento pone en realidad el ser inmediato, la unidad indiferenciada de lo esencial y lo inesencial, porque el sí mismo (Selbst) radical presupone una alteridad de donde es preciso extraer justamente la esencia. En la lógica hegeliana la teoría de la esencia no es la concepción escolástica en virtud de la cual por ella ha de entenderse id quo res est quod est, algo intrínsecamente constitutivo de la cosa o existencia, sino un momento, y, precisamente, el momento negativo del concepto o noción (Begriff).

Cuando el entendimiento se piensa en la palabra, lo primero que

surge para él es el ser, el ser puro y carente de determinación alguna, pero al ponerse el ser se pone a la vez su contrario, la pura nada, y como mediación recíproca de estas abstracciones contrapuestas, el puro tránsito o paso de la una a la otra y de la otra a la una, o, lo que es idéntico: el devenir. Sin embargo, este devenir no contiene ya ninguno de los términos sobre cuya polaridad se establece y "cae en la unidad donde el ser y la nada son suprimidos (aufgehoben); el resultado del devenir es entonces el ser ahí" (202). El puro ser sin determinaciones aparece como lo condicionado, como el ser ahí (Dasein) sobre el cual recaen la cualidad y la cantidad, el grado y la medida, donde la simplicidad abstracta e inmóvil se revela en una multitud de determinaciones inmersas en el movimiento. Ante el pensar la cosa se desdobra en infinitas apariencias y la reflexión que había descubierto el ser en cuanto tal es puesta ante la pura inmediatez o exterioridad. Pero todo este despliegue del pensamiento va a ser él mismo abolido en la búsqueda de la esencia, pues con ella el ser ahí va a asumirse como identidad extrañada de sí misma, y la determinación será puesta como accidente o, por decirlo en los términos hegelianos, "en la esencia las determinaciones no son sino relativas" (203). Y, sin embargo, tampoco la esencia puede dar cuenta de sí misma a manera de fondo último de las cosas y el pensar, pues es sólo negación del ser inmediato, mediación absoluta, en virtud de la cual el puro ser devenido exterior se entrega una interioridad; la esencia surge como segundo momento de lo mismo o reflexión, porque "no es en el fondo sino el retorno de lo inmediato sobre sí mismo" (204), y la proposición según la cual lo absoluto es esencia se descubre, como el caput mortuum de la abstracción, dado que en el pensamiento de la esencia aquello que se pone de manifiesto es la identidad, al igual que en el pensamiento del ser lo que surgía era la inmediatez, y si bien en el primer momento "la irreflexión de la sensibilidad consistía en to-

mar todo lo limitado y finito por existente, (con el segundo) se troca en obstinación del entendimiento que lo toma como ser idéntico en sí que no se contradice en sí mismo" (205).

La verdad del ser y la esencia no es, por tanto, sino el movimiento que lleva de una esfera a la otra y donde cada una de ellas alcanza el saber de sí como abstracción que sólo deviene realidad concreta en un tercer momento en el cual se ponen el ser y la esencia a manera de algo que es sólo el despliegue de otra cosa; por sí sola, la doctrina del ser es puesta ante las categorías o modos de ser, y cuando busca el ente puro descubre el Dasein, el ser ahí, sin que este tránsito le sea presente como el develarse de sí misma, cayendo en un pensar abstracto de lo inmediato; a su vez, la doctrina de la esencia cree descubrir lo absoluto negando el ser inmediato y poniéndolo ante sí a manera de apariencia, pero la identidad que descubre como interior se contradice en sí misma, pues despojando al ser de sus determinaciones no hace sino redescubrir el ser puro que ya se había revelado en la etapa anterior, y si no dispusiera de un tercer momento sintético donde esta dialéctica se hace presente, todo el camino recorrido por el pensar debería repetirse cíclicamente, poniendo en el ser la esencia y en la esencia el ser. Esta síntesis es la noción o concepto, donde lo mediado y lo inmediato, lo interior y lo exterior, se reúnen y alcanzan la conciencia como conciencia de sí (206). De las numerosas definiciones que Hegel suministró del concepto, una de las más conocidas es la expuesta en el Prefacio de la Fenomenología del Espíritu: "el concepto es el propio sí mismo del objeto representado como su devenir" (207). Sin embargo, excedería el marco de esta exposición pretender desarrollar sistemáticamente la teoría hegeliana del concepto, y lo que se pretende es simplemente suministrar los elementos de juicio necesarios para comprender el vínculo que une y separa la filosofía y la religión como diferencia y unidad del concepto y la representación. La posibilidad misma de una filosofía de la religión, que no

sea solamente piedad dotada de léxico filosófico o sentido común que se reclama libre de "ilusiones" suprasensibles, depende de ello.

Si la religión permanece en el terreno del representar, y Hegel plantea al pensamiento la tarea de elevar esta representación a concepto (208), es preciso entender por ello que la conciencia religiosa tiene ante sí un largo camino ^{por} recorrer, precisamente aquél que se expresa recuperado en sí mismo a través de la noción. Para Hegel nunca fué discutible el hecho de que la religión constituyese, junto con el arte y la filosofía, el contenido del espíritu absoluto de la cultura occidental (209), ni tampoco ^{el} de que en ella la verdad de lo divino se encontrase viva en el modo de religión revelada; se limitó a señalar que la religiosidad no abandona el elemento de la conciencia infeliz y que se impone al pensar un trabajo de "superación de las formas religiosas, pero únicamente para justificar el contenido" (210). Cuál sea este contenido a justificar apenas puede ofrecer dudas para aquél que conoce el pensamiento hegeliano: al igual que el del arte y la ciencia, el contenido de la religión revelada es la historia del espíritu.

Pero la historia vivida es, para la religión, sólo el recuerdo carente de espíritu en virtud del cual nace el desgarramiento del alma en un pecado originario, que todos asumen como injusticia hecha al hombre, y una redención, que fué ya y sin embargo a nadie salva excepto al mismo Dios. La conciencia se encierra en el pasado que la imaginación conserva y adopta a manera de justicia para con Dios y la realidad efectiva de cada día la idea de que no sólo son exteriores a ella sino también incognoscibles, como si la verdadera reconciliación fuese el alejamiento más absoluto, la posición del yo en la forma simple de aquello por medio de lo cual aparece la razón suficiente del no-yo (211). Cuando lo que se

conoce de Dios y del mundo existe como representación, Dios y el mundo habitan la mera singularidad y exterioridad, pues en la intuición, en el recuerdo, en la imaginación y en la memoria, aquello presente para la conciencia aparece como no siendo ella misma, y, por consiguiente, en una relación exterior de sus momentos; nada deviene, todo es simplemente sustituido por aburrimiento o milagro, porque lo real es aislado de lo ideal y éste ^{se tiene} sometido a una tiranía del sentimiento inmediato; la representación es el pensamiento extrañado del pensamiento, el ensueño doloroso donde se dice aquí está el yo y allí Dios y la tierra, donde la conciencia se limita a negar o afirmar sin consumir jamás su propia destrucción conservante (Aufhebung). Alcanzando la esfera del concepto la conciencia descubre, por el contrario, lo que es para ella en ella misma, pues "ante el pensamiento el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino es conceptos, es decir, en un indiferenciado ser en sí que, de modo inmediato para la conciencia, no es diferente de ella" (212). Cuando ante el pensar su objeto existe sólo como algo representado, tal objeto debe necesariamente permanecer hostil a él, porque, puesta ante un espejo, la conciencia se obliga a hacer de lo que ve siempre otra cosa diferente y opuesta a sí misma. Hegel resume esta posición desventurada del alma que pone su esencia en el elemento del puro sentir o de la evocación:

En la representación la conciencia tiene que recordar especialmente que ésta es su representación; el concepto, en cambio, es inmediatamente para mí mi concepto. En el pensamiento yo soy libre, porque no soy en otro, sino que permanezco sencillamente en mi mismo, y el objeto que es para mí la esencia es, en unidad indivisa, mi ser para mí; mi movimiento en conceptos es un movimiento en mi mismo (213),

Porque la verdad de la fe aparece sintetizada con la representación, el contenido de la conciencia piadosa es algo "que es y que, al mismo tiempo, sólo es (algo) pensado" (214), una intuición opuesta al

mundo del incrédulo que no asume, sin embargo, su naturaleza puramente ideal y se indigna cuando alguno pretende asumirla como reflexión subjetiva. Este pensar contiene sólo imágenes o sentencias heredadas, pues su actividad no se le aparece como resultado de una especulación o de una búsqueda; por el contrario, lo verdadero nace para la fe en la forma de un sistema de creencias cerrado en su movimiento y ya perfecto que la conciencia sólo puede acatar o negar y donde sólo lo inesencial se modifica. Su pensamiento se detiene precisamente después de superar el universo del sentido común, cuando se encontraba en disposición de pensar su pensar o, si se prefiere, de regresar a sí misma. En consecuencia, la reconciliación (Versöhnung) que la fe realiza de lo sobrenatural y lo natural es el acto del entendimiento en virtud del cual la mera certeza sensible es superada pero donde el entendimiento no aparece concibiéndose a sí mismo en cuanto tal, en forma de conceptos, pues si su verdad no es un puro inefable misterioso sino algo manifiesto o revelado es al precio de aceptar el misterio de esta revelación misma, lo que equivale a renunciar a la etapa alcanzada aún permaneciendo en ella. Cuando la conciencia contiene la certidumbre de algo y, sin embargo, no la posee como su certeza sino como el saber de lo que podría ser desconocido en caso de atenerse a su puro pensar; cuando la conciencia sabe de la necesidad por un camino gratuito, hay fe, pero puesto que el sentido de todo existir le es presente a manera de contingencia -si ella dejase de creer lo absoluto desaparecería para ella-, la conciliación de lo sobrenatural y lo natural que ella misma representa es exterior a la conciencia; el entendimiento que se detiene en la representación en vez de progresar hasta el concepto de sí mismo forzosamente alcanza su verdad como milagro. A su vez, el milagro no es susceptible de ser pensado y sólo puede ser percibido, recordado, imaginado, soñado, etc., de tal manera que la fe surge entonces en el modo de una reflexión que se oculta su

propia naturaleza, para la cual el límite es un conflicto que no conoce especulativamente pero al cual accede a través del sentimiento: el fenómeno es lo sobrenatural; buscando la Versöhnung del más acá y el más allá alcanza una identidad absolutamente inestable que sólo en cuanto deber se mantiene; en este sentido, la fe es "la representación finita de la Presencia que está más allá de toda representación" (215). Al querer conciliar su propio pensamiento con la exigencia de no tener ningún pensamiento propio, al acatar la revelación como beneficio debido a otro, la conciencia religiosa descubre su verdad en una figura en lugar de hacerlo en un concepto, en un ánimo y no en un saber, en una libertad abstracta en vez de en una libertad concreta. La relación entre lo mediato y lo inmediato, entre lo finito y lo infinito se constituye en tiranía pura y simple, en una identidad parcial e impuesta desde fuera que se limita a imaginar la figura de un Dios encarnado, incapaz de transformar el milagro en sistema de la verdad.

Esta tiranía se manifiesta, por un lado, como sometimiento de lo real ante la pura idea heredada, y, por otro, como sometimiento de la conciencia al universo de la coseidad en general. De hecho, la constatación de que es necesaria una violencia de la realidad efectiva para sostener a la fe en su pensamiento resulta ser la primera que el individuo realiza, pues al no pensarse a sí misma, la fe obra y siente pero no sabría decir con palabras propias el qué; sólo puede asegurar que cree y que desea o exige esta creencia en los otros, señalando como pruebas un libro, una imagen, un símbolo o un prodigio realizado en tal o cual lugar, porque va más allá de lo visible pero no tiene dicho progreso por resultado de su propia acción, y con respecto a lo desconocido es más cauto el silencio. Al igual que la ley opone al orden o desorden espontáneo de la vida un precepto que niega lo posible en nombre de lo debido,

la fe opone a la realidad inadecuada un Credo que en tanto en cuanto se mantiene en su forma de código del pensar describe el mundo y el recto juicio como enemigos de la verdad eterna; lo cierto deviene lo re-
zado, y la oración sustituye el ruido de las palabras por su sentido. El pensamiento se obliga a pensar que su fe no es pensamiento y, en consecuencia, huye de sí mismo; pero al ser esta huida por sí sola un reconocer la propia pobreza, pobreza incompatible con el gozo de saber -aún cuando sea con palabras de otro- el sentido del universo entero como siendo su Dios, la fe se refugia en el rito y mantiene para lo demás de la vida una actitud semejante a la del incrédulo. Lo real contradictorio sigue allí y la fe se limita a creer que esa nada ritual que un observador no cristiano vería en sus actos es la nada del abandonado por Dios, pero como él mismo es observador para lo demás del mundo, como no cree en los demás objetos y acciones naturales o humanos, su fe es una isla dentro de la totalidad de su vida; aquí, en el templo, frente a esta reliquia, frente a esta ceremonia, lo inmediato es sobrenatural, pero allí, en la ciudad, en la ocupación, la verdad absoluta la dictan los sentidos. Esta fe no suprime la objetividad de los actos a través de los cuales se despliega, sino que simplemente los llena de algo infinitamente subjetivo, de un ansia de ser en Dios, pero de este modo, queriendo unir lo visible y lo invisible, sólo logra oponer abstractamente una idea al mundo; la verdad se convierte en la proposición que afirma creer aquello que no se ve, pero la conciencia descubre así su ceguera cuando precisamente abrazaba la fe para conocer el qué y el cómo de la participación gozosa en Dios. Su solución es más bien un nuevo fracaso que sólo la representación del deber impide manifestarse; creo se convierte en "creo que debo creer para ver y que todavía no creo lo bastante", con lo cual la misma fe se desdobra en una intuición de lo que quería ver y no ve y una obligación miserable de buscar la creencia en la

oreencia. El alma piadosa no se eleva a la intuición de lo sacro sino negando lo que ve y toca, apartando de sí el ánimo cotidiano del mismo modo que se aleja un objeto cualquiera; ^{ahora es el tiempo de no creer en los ojos y, sin embargo,} ~~ahora es el tiempo de atenerse a~~ ellos. Lo particular sagrado se opone a lo particular profano, como estos separados el uno del otro por una atribución de valor que no se atribuye tal atribución a sí misma, que puede venerar aquí un brazo incorrupto y allí un fragmento de madera. La fe es tiránica porque no eleva la totalidad de lo real al elemento de lo sobrenatural, ni aniquila verdaderamente la objetividad opuesta al sujeto, sino sólo actos y cosas separadas entre sí, porque únicamente en el concepto existe la universalidad que es, al tiempo, algo determinado; lo que la fe presupone no es una relación superior de la conciencia con el mundo sino una forma específica de legitimación que elige el pan en vez de otro alimento, la catedral en lugar del campo abierto. Dado que para el puro pensamiento que no se piensa lo sacro adopta la forma de lo aislado, necesariamente aparece lo sobrenatural mismo como mera idea vinculada a un estado de ánimo o, por decirlo de otra manera, como efectividad que sólo es efectiva en cuanto representación. La libertad del creyente se manifiesta entonces en la aptitud para anteponer al saber de los sentidos otro saber absolutamente extraño a éste que, sin embargo, no es capaz de prescindir de él sino durante un breve plazo; los sacramentos -místicas representaciones de los actos más elementales de recibir nombre, comer o morir-, son arrancados de su necesidad inmediata y puestos en el elemento de lo misterioso, pero sólo recuperan lo real en la forma del milagro, es decir, a través del desgarramiento absoluto de la naturaleza y el espíritu donde la reconciliación del deseo consigo mismo se lleva a cabo por medio de la fuerza y de modo accidental, como en todo prodigio. Es propio de la esencia del representar que así suceda, pues su contenido son imágenes ensartadas por un hilo oculto donde el espacio sigue existiendo como

medida de lo alejado y el tiempo como dolor de un presente para siempre sido.

Este pensamiento que no se piensa en cuanto tal, la fe, cree descubrir en lo que sólo posee por venir de otro o revelación el secreto del destino y de la vida toda, y se afana en poner junto a la existencia de la cosa una esencia, junto a la serie de determinaciones fácticas un contenido que coincide con su razón de ser. De este modo, ve en la tormenta la voluntad de Dios y -lo que es mucho más- ve en la plenitud de los tiempos la aspiración del mismo Dios en lo que respecta a hacerse hombre. Pero si bien trasciende el universo de la certeza sensible, no sabe del vínculo que une la pura intelección y lo efectivamente real (216), carece del tránsito o paso de la existencia a la esencia y de la esencia a la existencia. Lo divino está para la fe en muchos lugares y en ninguno, porque la mera creencia posee al lado de la representación de lo singular la representación de la universalidad inmediata, al lado de lo finito lo infinito, y sólo advierte como verdad el estático ser de los extremos, nunca el movimiento que poniendo lo singular finito se descubre en el universal eterno y a la inversa; lo cierto es para ella algo que no es saber y, sin embargo, algo que tampoco es efectividad, sino una intuición que se opone tanto al rigour del pensamiento como al sentido común. Puesto que la comunidad de los hombres está y estuvo más alejada de la ciencia y de la filosofía que de la confianza en sus inmediatas percepciones, la religiosidad se manifiesta hoy y entonces en la forma ■ de una violencia ejercida sobre lo "objetivo" (217) en nombre de algo "dudoso", pero esta violencia, que coincide a grandes rasgos con el difícil camino de la razón humana elevándose por encima de la simple facticidad vigente para los sentidos, no es vivida a manera de obra del

intelecto sino más bien en forma de un obligado atenerse a lo invisible como visible; la sabiduría radica entonces en la memoria que retiene los libros sagrados y separa la historia de la religión de la historia del mundo, reinos incompatibles para el pensar que, habiendo alcanzado su elemento, se encierra obstinadamente en la representación. Cuando esto sucede, surge en lugar de lo absoluto una imagen de la omnipotencia y en lugar de la reflexión que retorna a sí misma, voces mágicas que imparten órdenes, prodigios que salvan la ausencia de vino en una fiesta cuando alrededor otros hombres mueren de sed. Falta de capacidad para asumir su contenido como despliegue temporal de la razón misma, como movimiento de la historia que busca conciliar la necesidad del mundo con la libertad de la conciencia, la fe entra en conflicto con el ser de lo real en nombre de una representación de esta misma realidad que orgullosamente afirma no conocer por sí misma sino sólo a través de la revelación recibida de otro.

La fe se degrada a simple memoria y "nacen, en lugar del concepto, más bien la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular supuesta y de su pasado" (218), porque al pretender instaurar lo sobrenatural en la historia sin permanecer en la historia misma, la fe contempla su propia ruina en un es del Cristo que aparece constantemente en la forma del fué, en una esperanza de pronto advenimiento que apenas oculta la amargura del culto a reliquias; apartándose de la conciencia de su propia muerte y, por tanto, de la muerte de Dios para ella, la conciencia contrae una deuda con el tiempo por donde el devenir efectivo de lo real aparece como enemigo del secreto de la otra vida, y el mundo todo en forma de adversario que corrompe la pureza de su intención. Esta deuda, que es su propia incapacidad para tomar conciencia del momento alcan-

zado como momento, suscita la idea de un deber diferente y hasta opuesto a su desarrollo hacia formas más altas de saber; lo que no es para ella pero debe ser en cuanto que es en Dios, he ahí lo bueno: eternidad, infinitud, trascendencia; lo que es para ella pero no debe ser en cuanto que falta en Dios, he ahí lo malo: temporalidad, finitud, inmanencia. Y sin embargo, esta escisión a nadie salva, y el fiel es convertido en el lugar donde los principios del bien y el mal, inconciliables a priori, luchan y obtienen la existencia al precio de aniquilar el movimiento mismo del pensamiento humano, paralizado en su estupor como el asno de Buridán ante montones de grano colocados a igual distancia (219).

La operación de la fe es, así, una violencia ejercida sobre lo real en nombre de un alma que quiere escapar del mundo donde sus esperanzas han de permanecer insatisfechas. Por medio de las representaciones que posee como siendo el límite de lo sublime, aparta de sí toda realidad inadecuada, transformando el pan en cuerpo de Dios y la castidad en santificación, pero en el acto de suprimir la objetividad opuesta al ánimo piadoso lo que prácticamente hace es subordinar lo divino a la cosa, pues la transubstanciación no acaba con la necesidad del pan sino que la reafirma. Este es el otro lado, el lado invisible por así decirlo, de la operación del pensamiento que se mueve en representaciones edificantes. Cuando unos hombres reunidos reparten el alimento creyendo lograr con ello la plenitud de lo divino, esta ceremonia se manifiesta, para un escéptico ligado al sentido común, a manera de acto pueril, donde el deseo se concilia artificialmente con la necesidad; pero esta opinión olvida lo fundamental, que no es la supresión de la objetividad en su esencia divina sino el sometimiento de lo divino a tal objetividad. Lo que resulta negado en la representación de Dios como pan no es la realidad del trigo hecho harina y cocido, sino la idea misma de Dios. Consi-

derando que la fe es una ilusión que niega puerilmente el estado presente del mundo, la conciencia se oculta que la fe no hace sino afirmar la existencia de ese mundo en cuanto mero en sí, donde lo sacro sólo puede ser una cosa más. De cierto ^{que el u fue en la víctima con} ^{lidad divina ent} ^{a todos} que o fue en el modo de expresión p
banquete del amor, no a manera de algo que intrínsecamente debía ser venerado con independencia de los hombres para los cuales servía de consuelo. Al decir que el Cristo mismo está en la oblea que el oficiante reparte, la efectiva realidad de cada día es negada, y en lo más simple y tosco aparece lo más sagrado; pero cuando esta oblea es consagrada sin ser recibida por la boca de nadie y permanece ~~es~~ santa sin que nadie la consuma en su fe, lo divino retorna al elemento de la coseidad, y en lo más sagrado se instaure el simple pan. Separada del banquete del amor, la hostia sólo podía ser una nada, pero la evolución del ceremonial religioso exigía hacer de esta nada una realidad divina, de tal manera que si en el primer momento era violado el pan a través de una esencia que se oponía abstractamente a su ser, en el segundo esta esencia es vinculada indisolublemente a la determinación concreta que había ya superado, y en el culto es sólo esto lo que se entrega al fiel. La pura intelección claudica así ante la realidad inmediata y se manifiesta la fe como lo opuesto de aquello que en principio aparentaba ser. Su verdadera tiranía no se ejerce sobre la concepción ingenua del mundo, sino sobre el pensar mismo en cuanto tal, y en virtud de esta tiranía la conciencia religiosa es obligada a buscar la absolución en un confesor y no en la propia culpa, a encontrar lo inconmensurable en un alimento que otros bendicen, a recuperar el tiempo perdido en oraciones, y a protegerse del destino con un escapulario. Dios, el diálogo del amor consigo mismo, deviene una imagen objetiva presente en multitud de cosas, cae en el mundo como pura esencia que no deviene efectividad y tampoco permanece incorruptible en el terreno de la idea; es a un tiempo el invisible yo que administra y

la cosa administrada, la substancia del mundo y la trascendencia absoluta. La teología, siguiendo la evolución de la liturgia, descubre que la única filosofía posible es el realismo, aún cuando para ella el universo entero no sea sino el resultado de una conciencia creadora y esté ordenado a un fin religioso, pues la representación del verbo hecho carne únicamente podía ver en el hombre una animalidad y una razón, juxtapuestas y separadas por naturaleza. Junto a la práctica de los ritos florece el convencimiento de que lo verdadero es tanto más fácil de alcanzar cuanto más se extraña de la subjetividad para la cual es, la certeza de que la conciencia concreta es un estorbo para el saber; y esto se piensa cuando momentos después los representantes de la ciencia iniciarán un via crucis de rodillas. El método del saber aparece resumido en la estructura del silogismo, donde la conclusión es un mero constatar lo ya sabido al formular las premisas, y la verdad se identifica con lo cierto degradándose así a aquello susceptible de prueba verbal o material, pero el núcleo mismo de la fe, lo resumido con amenazas y condenas de herejía en los diversos Credos, es apartado del pensamiento como algo eternamente presupuesto. La reconciliación de la libertad y la necesidad se lleva a cabo separando el mundo del ser y el mundo del deber ser, el universo de la naturaleza inmutable y el reino de la moralidad que legisla, como si la doble dimensión de lo real salvara la unidad de la fe. La doctrina de la esencia legítima esta doble dimensión oponiendo de manera exterior existencia y razón de la existencia, y el pensar que se representa a Dios deviene instrumento de legitimación de la realidad efectiva en vez de esperanza que la niega y la transforma así, porque lo que debe adorarse el reino eclesiástico lo ha puesto ya ahí inmediatamente dispuesto para ser consumido en una imagen, en la palabra ritual que dice absolvo, en las indulgencias que se adquieren, en la extremaunción que reconforta a los asistentes del morir ajeno, en

~~los~~ los objetos bendecidos que los templos reparten para otorgar buena suerte a todos aquellos que no logran con su fe ir más allá de la superstición.

Sin embargo, la obra que la religión atribuye al hombre y a Dios no se agota en plegarias ni en piadosas emociones, y ha de ser develada si el pensar quiere descubrir su propio fundamento. El concepto de la Trinidad puede ser expuesto desde su mismo interior, a manera de un discurso divino que se dirige a los mortales y posee sentido propio.

B) El movimiento de lo divino devenido concepto de sí mismo:
la Trinidad.

Hegel consideraba que el cristianismo era la "religión absoluta" porque sólo él contiene la posición de Dios como espíritu. Ello es ciertamente así, pues el Génesis se abre con el espíritu de Yahvéh ale- teando sobre las aguas de la tierra, y el libro de los Hechos arranca de este mismo espíritu, ahora devenido interior de la comunidad cris- tiana. Tal despliegue es el más difícil de cuantos pueda concebir la razón humana hasta el presente, por cuanto que es su propio devenir ella misma en sí misma lo que por medio de él se expone, y el mundo occidental, aún cuando haya sufrido la mediación del pensamiento grie- go, es en su fundamento el progreso de la concepción judía y romana. Sin embargo, en el dogma trinitario, donde tantos siglos encontraron su verdad más alta, "todos los momentos, puestos en el elemento de la representación, tienen el carácter de no ser concebidos, sino de mani- festarse como lados totalmente independientes, que se relacionan entre sí de manera exterior" (220). Cuando el Nuevo Testamento pretende ser el πλήρωμα del Antiguo, todo lo que expresamente ofrece son sen- tencias de la profecía que se dicen cumplidas en el Cristo; los evan- gelistas debían ver un abismo entre las palabras de Yahvéh y la ense- ñanza de Jesús para obligarse a determinar la divinidad de este últi- mo por contingencias tales como el lugar de nacimiento, la estirpe fa- miliar, etc., y el mero hecho de justificar al Mesías por algo que no fuese la palabra misma del amor y la reconciliación pone de manifiesto hasta qué punto las etapas de la verdad religiosa existieron como artí- culo de fe y no como interna armonía. Por cierto que el Cristo no vino a traer la paz sino la espada, pero es también verdad que no surgió pa- ra abolir, sino para dar cumplimiento. Retener esta doble constatación en su absoluta necesidad, sin conservar ninguna de estas certezas sepa-

rada de la otra, he ahí algo imposible, sin embargo, para el entendimiento que sólo posee la representación de un Dios trino, pues para él la historia sagrada equivale a una sucesión de imágenes que se agrupan en la abstracta confianza de su ser semejante. Los primeros apologetas debían probar por medio de una erudición bíblica que agotaba su saber en la analogía la continuidad de la antigua ley y la buena nueva, porque estaba más allá de sus fuerzas permanecer en el tránsito de una revelación a la otra, viendo en la primera la pura tesis que sólo a través de una negación determinada podía alcanzar su propio cumplimiento. El pueblo judío quedó así aislado de su propio devenir, y el cristiano separado de su origen; tal conflicto mantuvo el orgulloso aislamiento de los hebreos frente a todos los pueblos de la tierra y originó en el catolicismo una conciencia que llegó a prohibirse la Biblia y a deformarla, pues constituía el testimonio de un pasado al cual era incapaz de corresponder. Porque la figura de Yahvéh y la figura de Jesús permanecieron para el judío y el cristiano en cuanto tales, sin ser concebidas como unidad de la unidad y de la diferencia, el tercer elemento del símbolo y su culminación, el Espíritu, necesariamente era una imagen huidiza y confusa, un pájaro que vuela sin saber en realidad dónde, pues la conciencia del Espíritu dependía del concepto que los fieles tuvieran del movimiento o relación entre la divinidad lejana y el Hijo del hombre. Tal Espíritu era la relación convertida en existencia, el acuerdo concreto de lo universal y lo singular, que puestos por sí solos eran abstractas imágenes de la conciencia infeliz, el por qué, el cómo y el cuándo del retorno de la conciencia a sí misma en la plenitud de su ser. Pero el espíritu no habita en estatuas ni en oraciones, o, si lo hace, habita la coseidad en forma de algo extrañado de sí mismo; el vínculo entre Yahvéh y Jesús, la idea pura de un río de generaciones en lo divino, eso representaba la

paloma blanca de la imaginería medieval, pero aunque este vínculo era el amor la transición de una fe a la otra no podía asumirse únicamente en la forma del acuerdo perfecto, a menos que en esta noción se incluyera también, como esencia del acuerdo mismo, a la muerte. Si los momentos del Padre y del Hijo, de la necesidad y la libertad, no existen para una conciencia de sí como tales momentos, absolutamente opuestos y conciliados a la vez, el Espíritu donde ambos se reúnen en la diferencia apenas va más allá de una palabra carente de sentido, pues la tercera persona del dogma trinitario es precisamente aquello que resulta imposible imaginar o recordar y aquello ante lo cual sólo el pensamiento ~~no~~ no claudica, ya que consiste en ^{una} reflexión del pasado sobre sí mismo donde todo el universo de la conciencia ^{infeliz} comienza a existir en la forma de la autoconciencia. Lo que este Espíritu expresa es propiamente el sentido de la Encarnación, pero este sentido ha sido tradicionalmente ignorado y es preciso resucitarlo para el pensar que ya no se conforma con las representaciones al uso y exige conocer el discurso divino.

En el comienzo de la vida hubo un Dios que se reveló solamente en cuanto guardián de la Ley. Todo era para él ingratitud de lo existente, y su norma escindió al hombre en una coseidad sobre la cual se implantaba el precepto y una inteligencia que debía alcanzar lo supremo como inefable. Fué un Dios que prohibió su propia figura, reservándose, además, su voluntad a manera de patrimonio; los fieles sólo podían conocer de él que era y que estaba airado, pues su ley nadie la pudo servir sino a través del temor. Un Dios semejante es la expresión pura de la envidia como fuerza universal (221), y de ahí que en el Antiguo Testamento se llame tantas veces Yahvéh a sí mismo celoso (222), porque para reinar sobre el pueblo elegido tenía que amenazarlo de muerte cada día y para conseguir ser alabado necesitaba degradar a sus fie-

les al estatuto de cosas. Pero el pueblo judío no huyó de este absoluto que parecía reservar todo el dolor del mundo para sus vasallos, sino que permaneció en la intuición de tal envidia como justicia y de tal esclavitud como libertad. Hasta la vida misma del mal, de su mal, la instaló en el ser de su Dios, de quien predicaba el bien y la rectitud, y en el hombre Job resumió la más alta idea del destino que haya custodiado nunca la conciencia infeliz. Yahvéh poseía todo aquello que un Dios podía ambicionar y era elevado por encima de las divinidades de la fertilidad y la guerra, por encima incluso de Baal y Astarté, donde lo divino invitaba al amor y a la plenitud antes que al sacrificio, y, sin embargo, Yahvéh carecía de su propia esencia, no tenía en sí mismo el saber acerca de sí mismo; era, en el sentido más riguroso, un Dios desconocido, pues permaneciendo desde la eternidad en el universo de lo suprasensible ni siquiera podía representarse qué cosa era el más allá absoluto donde pretendía vivir, en la medida en que sólo hay más allá desde un aquí y este aquí, esta singularidad, era ajena a su ser. Yahvéh se ignoraba a sí mismo puesto que ignoraba la dimensión del fenómeno, y esta ignorancia suscitaba una eterna celosía; lo que carece de movimiento en sí mismo es sólo el recuerdo de lo que fué, sólo la memoria de haber sido creador, y el Dios de la regla mosaica, pura amenaza inmóvil, surgía en la tosca figura del demiurgo nacional, estandarte a enarbolar antes de entrar en combate con los pueblos vecinos y consuelo de omnipotencia para las tribus derrotadas. Yahvéh sólo podía superar su ignorancia acerca de sí mismo deseando devenir hombre para reflejarse dentro de sí como puro pensamiento que se hace objeto; ~~de~~ de este modo, el interior se hacía exterior para poder asumir su propia interioridad. Puesto que el único interlocutor de la divinidad era su esclavo, el hombre, para conocer su sí mismo más profundo le era preciso a Dios reconocerse en el mortal; aleján-

dose de él como infinitud sólo lograba hacer de su fuerza una abstracción, que instauraba la temporalidad sin atreverse a entrar en ella. Pero al devenir esclavo ^{lo divino} podía hacerse verdaderamente libre atravesando la experiencia de la angustia y de la muerte, ese amo absoluto extraño a ella por medio del cual le era entregada al hombre en cada instante de su vida finita la posibilidad junto a la realidad, un concepto de su desamparo donde el perecer de lo inmediato era historia, progreso de la libertad. Así, la envidia de Yahvéh devino osadía, voluntad de saber un Dios quién era Dios por medio de aquél para quien Dios era. Lo divino asumió en lo humano su propia existencia empírica, descubrió en el despliegue de lo exterior la reflexión de lo interior en sí mismo, y, actualizando su propio origen, se hizo hombre. Fué el acto por medio del cual la conciencia se elevaba a la autoconciencia, apartándose de "la apariencia coloreada del más acá sensible y de la noche vacía del más allá suprasensible" (223), manifestando lo singular en lo universal y lo universal en lo singular. Dios y el hombre se ofrecieron de este modo recíprocamente para ser sabidos, y este acto absoluto que abre la cuenta de los siglos fué un mutuo reconocimiento:

La conciencia es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce (224).

Haciéndose hombre, la divinidad alcanzó el saber de sí misma y descubrió su esencia perdida en el amor. No era, pues, legislar y castigar lo propio de un Dios autoconsciente, sino ser el principio que conserva y ensancha el reino de la vida. La fuerza cósmica que se expresaba en un Diluvio, que prometía no seguir aniquilando la vida de la faz de la tierra a manera de gesto magnánimo, esa subjetividad que sólo podía juzgar y envidiar, deviene Padre, y, por consiguiente, pura satisfacción ante lo creado. Lejos del mundo, encerrado en

su substancia eterna, Yahvéh debía odiar todo lo vivo y efectivamente llegó a arrepentirse de ello, y no a causa de tal o cual determinación, sino que "le pesó haber hecho al hombre en la tierra" (Génesis, 6.6), porque era un Dios de siervos y el hombre es un siervo peligroso, el único capaz de conocer y acatar la servidumbre. Pero el Dios que se definía por la trascendencia, por estar fuera de su propio reino, estaba en realidad fuera de sí mismo, en la forma del espíritu puesto como interior de lo natural, y necesitaba incesantemente descubrir en los hombres la síntesis inmediata de lo objetivo y lo subjetivo que él mismo era. Cuando, después de vivir su autoconciencia únicamente a través de la profecía, la divinidad se subsumió en el siervo que la había glorificado, dejó de odiar al mundo porque ya no era ella el mundo todo a manera de Uno excluyente, sino en el mundo, y contemplando aquello que la rodeaba no necesitó seguir exigiendo la sangre; lo que pidió para sí misma fué una particular relación de los hombres entre sí, pues si lo divino se había descubierto en el amor sólo podía existir donde el amor era.

"Al llegar la plenitud de los tiempos Dios envió a su Hijo, nacido de mujer" (225), dice la Escritura, y lo envió como siendo él mismo y a la vez otro que él mismo, o por ser más exactos, como aquella figura que al representar lo opuesto de sí misma por su finitud, podía manifestar la infinitud de una manera concreta. A través del hijo -descendiente de Dios, descendiente del hombre- la operación de la conciencia que se eleva a la autoconciencia, el recíproco saberse de los extremos cada uno en su contrario, aparece en la forma de una vida, la vida de Jesús, es decir, en el modo de "la esencia simple del tiempo que tiene en la igualdad consigo misma la figura sólida y compacta del espacio" (226). Pero la vida no es la conciencia de la vida (227),

sino sólo el terreno donde la contradicción se manifiesta, y si el acto puro de revelarse Dios en el hombre revela a la vez lo humano de Dios, la encarnación no es todavía la luz hecha palabra, el concepto que retiene los extremos en forma de algo suprimido por su propio movimiento. La conciencia de sí, aquello que en la plenitud de los tiempos adviene para Dios en la forma de hombre y para el hombre en la forma de Dios, "es la unidad para la cual es la unidad infinita de las diferencias", pero la vida, la pura inquietud que permanece, "es solamente esta unidad misma, de tal modo que no es al mismo tiempo para sí misma" (228). Por medio de una conciliación hecha existencia, lo divino ha puesto el amor como naturaleza de su voluntad, y el hombre ha desarrollado la certidumbre de su propio ser total en la representación del Padre, pero esta conciliación es todavía sólo un hecho, y, en cuanto tal, algo sintetizado con lo contingente, mero acuerdo que escandaliza al antiguo fiel, no re-conciliación. Para que la vida donde este acuerdo es alcance la unidad perfecta de la diferencia en ella reunida, para que la redención sea completa, lo divino y lo humano han de ser negados uno en el otro, y la muerte debe adueñarse de todo. A través de ella -pues la muerte surge como el supremo don que la autoconciencia descubre en su progreso- el ser eterno es llevado al sepulcro donde yacen los mortales y el hombre corpóreo resucita, ya que el morir de esta vida manifiesta la posibilidad decretada imposible por la fe positiva en virtud de la cual lo infinito parece y lo temporal descubre la libertad dentro del tiempo mismo.

No es este hombre el que muere, sino la divinidad; precisamente a causa de ello esta divinidad deviene Hombre (229).

Sólo el Mesías clavado en la cruz es para sí mismo su propio concepto, Dios y el hombre existiendo en la posibilidad más radical de su

ser. El grito desesperado donde Jesús clama a Dios en su abandono es el pavor del hombre nuevo, del sujeto que, queriéndolo o no, posee a su Dios como divinidad revelada o manifiesta; y es un justo pavor, porque para los mortales había existido hasta entonces la tranquila representación del deber en la forma de respeto e imitación de Dios, suponiendo que todo el deseo de éste era complacerse en una absoluta trascendencia, pero tal piedad miserable quedó conmovida hasta lo más hondo cuando ante ella su Dios surgió en la voluntad de morir para lograr hacerse hombre. El grito que desgarró la agonía de Jesús presiente el abandono del ser finito a su propia libertad total, la entrega al hombre de una idea tan alta de sí mismo que el propio Dios quiso hacerla suya. Es la idea del hijo del hombre, de un ser que proviene de un esclavo o cosa, de una nada humana, que, por ello mismo, es heredera de toda trascendencia y de toda fuerza. Para ser reconocida en su plenitud, la divinidad hubo de convertirse en su propio fenómeno, en aparición de sí misma, pero este tránsito de la universalidad inmediata o abstracta a la mediación pura, de la substancia al sujeto, fué realizado en el hombre y sobre él. Por medio de la encarnación, la obra de la divinidad quedó consumada, pues llegó a hacer suyo su propio devenir convirtiéndose en hombre, pero no así la del hombre mismo, que, en realidad, acaba de comenzar cuando el Cristo muere. Si la palabra quiso encarnarse, la operación de vivir como hombre exige realizar el prodigio inverso, convirtiendo toda coseidad en palabra y toda necesidad en libertad, pues lo que advino mediante la plenitud de los tiempos lo debe manifestar como posibilidad libremente elegida; al descubrirse a sí mismo lo incondicionado penetrando en el reino de las determinaciones accidentales, lo condicionado sólo puede alcanzar la autoconciencia recorriendo su propia condición hasta el límite donde ésta se muestra en la forma del destino. En la medida en que la divinidad no temió a la muerte, el hombre tampoco puede, si desea co-

rresponder a su propia historia, hasta entonces historia de Dios, temer a la vida, y eso es lo que lleva a cabo cuando se otorga un cielo como morada y una eternidad remota como elemento. La Escritura misma describe que los amigos de Jesús llegaron muy de mañana al sepulcro llevando aromas y mirra, mudos de triste piedad, y que les fué dicho: "¿Por qué buscais entre los muertos al que está vivo?" (230). Esperaban poder llorar y rezar, pero el Dios devenido hombre requería de ellos más bien el espanto de permanecer en sí mismos, en un yo humano que era el término elegido por lo divino para morir. Dios había alcanzado su propio ser a través de la conciencia de sí que obtuvo por medio del hombre, permaneciendo en él como en su verdad. Lo que se abría ante el mortal era el conocimiento de sí mismo en lo divino, pero buscando en el más allá al más allá que se había vaciado de sí mismo para tomar forma humana se alejaba de la conciencia de la vida haciéndola caer en el recuerdo, y fueron necesarios veinte siglos para que la pregunta del ángel en el sepulcro obtuviese concreta respuesta: "Llegamos demasiado tarde para los dioses y demasiado pronto para el ser, cuyo poema inacabado es el hombre" (231). Si la palabra del Dios que logró retornar a sí mismo a partir de un ser otro era amor, la palabra del hombre que regresa sobre su vocación originaria es tiempo, pues en la forma de un ente que se es tiempo, a manera de una temporalidad que se devela como ser posible, el hombre puede asumir la totalidad de su movimiento como devenir propio; huyendo de esta constatación no hace sino caer en los brazos de un ser pensado que forzosamente le hará injusticia, promoviendo el combate estéril de representaciones contrapuestas donde un aserto es negado por otro que no deriva de él ni se subsume en él tampoco.

Por tanto, a todos los que buscan, invirtiendo el desarrollo del símbolo trinitario, hacer del hombre un Dios o de la divinidad una pro-

mesa para el hombre -el ateísmo y la religiosidad vulgares se tocan en más de un sentido- es preciso recordarles que la operación fundamental de lo divino fué hacerse hombre y lograr morir, y que, si aún cabe escuchar la voz que trasciende a los humanos, esta voz les dice que sean plenamente lo que pueden ser sin salir de sí mismos como escapando, pues el destino de todo amo es el siervo por medio del cual se constituye, y el que tiene desde el comienzo la libertad no participa en la historia. Para aquellos que buscan a través de la ofrenda ante un sepulcro la realización de su propio ideal, nunca surgirá el Espíritu sino en la forma de un ave blanca, pues obstinadamente se niegan a dejar que "los muertos entierren a sus muertos" (232). El Paráclito que Jesús anuncia es la conciencia que en el hombre llegaría a instaurarse del movimiento divino mismo, el concepto de la Trinidad como devenir histórico que ha de ser llevado del en sí al para sí, de la representación a la autoconciencia. El Espíritu que cierra el símbolo cristiano es lo absolutamente concreto, el puro resultado, donde los momentos anteriores son puestos en la identidad que les es propia y, simultáneamente, a manera de algo reunido.

Pero cuál sea la relación entre el concepto de lo divino y el tiempo, qué es en realidad el tiempo donde la representación religiosa resulta progresivamente abandonada, Hegel lo expone en el último capítulo de la Fenomenología del Espíritu, donde se desarrolla el "saber absoluto".

El tiempo es el concepto mismo que es ahí y se presenta a la conciencia como intuición vacía (233).

[] La desventura de tener un Dios representado, la religión, escinde el tiempo en una duración de la verdad y una duración de la vida; la primera es eterna, la segunda es limitada, pues para la fe

el tiempo no es en Dios y aparece en el hombre a manera de un plazo que se le abre desde fuera. Sin embargo, para Hegel el tiempo es el concepto mismo, el pensar que se recupera en la conciencia del movimiento de su objeto, concepto que es ahí, en el mundo, puesto en la realidad que él mismo comprende como devenir en su devenir. Pero esta realidad efectiva no es un ahí abstracto, porque el lugar del concepto, el elemento donde se despliega la conciencia en cuanto conciencia de sí, es el hombre. Las palabras de Hegel pueden leerse como si dijera: el tiempo es el concepto ^{existiendo} ~~en el hombre~~ / en el hombre, o, con mayor conciencia si cabe, el tiempo es el hombre mismo que se vive en la conciencia de sí (234). Lo que el alma religiosa experimenta como caducidad de todas las cosas es su propia caducidad, pues el tiempo es ella misma, pero en la medida en que no alcanza su ideal a manera de concepto sino sólo en la representación, el tiempo ante el cual tiembla es su propia existencia extrañada y, por tanto, incapaz de descubrir la inmanencia de su movimiento. El tiempo del cristianismo es el concepto de lo divino haciéndose hombre, la Encarnación, que, sin embargo, "se presenta a la conciencia como intuición vacía", el abismo entre lo absoluto y su efectiva realización, expresado en un Espíritu carente de espíritu, en una reconciliación ya sida que, al no alcanzar la idea de su realidad, se busca inútilmente y sólo descubre presagios donde podría encontrarse a sí misma. La religión, decía Hegel, es "la conciencia en su absoluta substancialidad" (235), pero toda la filosofía hegeliana es la superación del pensamiento que comprende lo absoluto como substancia; lo absoluto es, ante todo, resultado, si es que el pensar desea escapar de las abstracciones vacías del panteísmo místico, y, por consiguiente, una substancia donde lo verdadero no es la inmóvil rigidez que permanece sino pura negatividad y el movimiento, o, lo que es igual, una substancia que sólo resulta concebible como

414.

sujeto (236). La voluntad de "justificar el contenido de la conciencia religiosa" radica precisamente en el descubrimiento hegeliano de lo verdadero en la totalidad que deviene, pues el símbolo fundamental del cristianismo es un Dios idéntico a sí mismo pero desdoblado en tres personas o figuras, donde la idea de la temporalidad como concepto se manifiesta con particular determinación. En ningún otro fenómeno espiritual existen tan próximos la conciencia y la historia, pues aquí, suprimida la tiranía de la representación y el sentimiento piadoso, aquello que se piensa aparece hecho ya como historia y la historia existe en la forma de despliegue de la idea absoluta. Pensar, diría Hegel, es tomar conciencia del mundo que los hombres han llegado a hacer surgir para ellos como plenitud alcanzada en cada momento por la conciencia, mantener y custodiar a través del pensamiento lo sido en cuanto tal. Comprender lo divino será comprender el fenómeno religioso de la humanidad, pero es preciso asumir en este devenir contradictorio de la conciencia infeliz el único proceso digno de todo asombro: aquél en virtud del cual lo real, la pura e inmediata necesidad, es conservado en la idea y la idea se transforma, sin abandonar el elemento de la pura libertad, en nueva realidad necesaria; este proceso es lo que Hegel llamó tiempo, entendiendo por tal el verdadero trabajo de la autoconciencia en su negatividad absoluta.

Llegados a este punto, la representación de lo divino aparece elevada a una idea donde ~~la conciencia~~ ^{la conciencia} se contempla a sí misma; lo que resta del Dios celoso y del hombre blasfemo es un Espíritu que custodia la fusión de los momentos anteriores en cuanto Encarnación; al convertirse Dios en hombre surgió en éste lo espiritual y, con ello, la certeza de una deuda profunda para consigo mismo como templo que guarda ~~seguridad~~ a los divinos y a sus profetas. Hegel llamaba al estadio del saber conceptual liberación, y describió los nuevos

CAPITULO OCTAVO

=====

Las Nociones de Crimen, Gracia y Destino

El hombre sólo puede creer en un Dios porque puede abstraerse de toda acción, de toda determinación, reteniendo en su pureza el alma de cada acto, de toda determinación; allí donde no hay alma, donde no hay espíritu, tampoco existe lo divino; en el ser que se siente siempre determinado, como haciendo o sufriendo siempre esto o aquello, actuando de tal o cual manera, en esta abstracción, no existe separación entre el espíritu y lo limitado, y aquello que permanece es más bien lo opuesto a la vida, la universalidad tiránica; el todo de las determinaciones desaparece y, más allá de esta conciencia de las determinaciones, únicamente resta la unidad vacía del todo de los objetos, como un ser que extiende sobre ellos su imperio. A este infinito de la dominación y la servidumbre sólo podemos ponerle el puro sentimiento de la vida.

Hegel, Theologische Jugendschriften.

La primera constatación de la conciencia infeliz fué aquella en virtud de la cual supo que había contraído una deuda. Por ella entendió la fáctica situación de poseer un acreedor infinito y opuesto a sí misma, pues sólo el deber era propio, y lo debido, el bien en general, fué siempre ajeno. A través de tal deuda apareció en el hombre como verdad su pecado y en la inocencia se instauró el crimen. Por qué el pecado, esa vieja injusticia cometida en el hombre, no corresponde pensarlo ahora (240), pues además de la caída custodia la religión su milagroso fin en el rito y el sacramento. En realidad, nunca se dan los mortales lo afirmativo o lo negativo solamente; cuando la conciencia descubre que su modo es la finitud es porque ha pensado el ser infinito que le sirve de límite, y cuando el hombre se da el castigo como justicia -por una injusticia- es conociendo en el crimen la supresión del acto que arruina la virtud. Pero de cómo se entiendan el pecado o el crimen, de cómo se acepte el dolor y aquello que viene a aplacarlo, depende el permanecer de la conciencia infeliz en cada uno de sus estados.

El Antiguo Testamento aplacaba al acreedor infinito del hombre por medio del sacrificio. David envió a los hijos de Saúl para que fuesen despeñados y Yahvéh quedó aplacado con la tierra en agradecimiento por el deber cumplido (Libro 2º de Samuel, 21.1-14). En el sacrificio, otro viviente o cosa es inmolado ante otro ser superior en desagravio ~~por~~ la deuda del propio oficiante. Puesto que a Yahvéh le era debida la sangre toda, era ella el contenido del acto piadoso, bien la que corría por las venas de los animales, como cuando Moisés celebró la donación de la Ley (241), bien la sangre del primogénito Isaac, bien la de todo nacido bajo la regla de la circuncisión. Cuál fuese la falta no importaba tanto como saber de qué manera era posible hacerla sufrir por un otro, desplazando el cuchillo de la propia garganta y repercutiendo la

amenaza recibida en lo más hondo del alma sobre el cuerpo de una bestia o de un humano. Los levitas probaron que era posible iniciarse en el sacerdocio de Yahvéh apartando de la vida a sus propios hermanos cuando la espada se blandía en defensa de una fe más pura, y el humo de las ofrendas de Abel subía tan alto porque sólo sacrificaba a los animales más bellos, dejando que los tullidos vagasen, como su hermano Caín, sobre aquella tierra que ya no era Edén. "Mía es la venganza", decía Yahvéh y constituía entonces un permanente pecado ser hombre, pues sólo el hombre posee ley y la ley, en su continuo acusar a aquellos que la requieren, únicamente suministra conciencia del crimen (Epístola a los Romanos, 3.20). Cuando los tiempos se cumplieron y el legislador supremo se hizo descendiente para poder así recibir sin violencia el nombre de Padre, los sacrificios devinieron sacramentos y la expiación surgió a manera de gracia. La deuda del hombre dejó de ser el crimen y pasó a ser el perdón, de tal manera que la ingratitud ocupó el lugar del sagrado temor de Dios, y donde había la ley de la desconfianza se instauró la norma del amor filial y fraterno. Pero puesto que la redención de los pecados era gratuita y a la vez sangrienta, junto a la cruz Pedro renegó de su ideal y Judas lo conservó sólo al precio del suicidio. La conciencia infeliz no quedó suprimida, ni siquiera cuando se ofreció al fiel dentro del reino eclesiástico el sistema de purificación sacramental, porque la culpa seguía existiendo y, con ella, el deber opuesto al ser. La justicia se hizo benigna, o al menos así se dijo, pero el fundamento de la deuda del hombre se mantuvo en la misma posición que tenía en el judaísmo: al pecar, al delinquir, se ofendía a otro, y esta ofensa necesitaba ser vengada por un tercero, para el cual el juicio y la sentencia fueron siempre una misma cosa. Esta es la verdadera moralidad de la ley, donde el acto criminal recae sobre alguien que no es el reo y debe ser evaluado por otro separado de él. Si el hombre del Antiguo Testamento se defendía del crimen omnipresente con la regla severa del castigo y el sacrificio,

el evangelio mitiga la deuda con el beneficio de la gracia y el sacramento, pero el crimen mismo sigue teniendo su ley o, por mejor decir, el crimen sigue siendo la ley. El castigo de Yahvéh se aplaza en la representación del juicio final, y la severidad de un Dios celoso se transforma en el advenimiento de la tentación eterna encarnada por el diablo, pero los grandes universales del castigo y el perdón siguen moviéndose por encima de la vida humana, como si, juzgándola, no participasen en ella viviendo de su negación. El Decálogo se opone al hombre, en general, acusándole a priori de diez delitos capitales contra lo divino, y la ley penal le dice a este mismo hombre abstracto que los crímenes contra Dios son delitos para con los otros hombres. La reflexión hegeliana arranca de aquí y pretende permanecer en la naturaleza misma del crimen y el perdón hasta asumir la desventura como algo propio.

El castigo, dice Hegel, es el efecto de una ley violada que, sin embargo, no perece en la transgresión; por el contrario, esta transgresión la fortalece, confiriendo sentido al precepto vacío. De tal ley se dice que no es humana, que es divina y natural a la vez, encargada de velar por la justicia que el hombre no es capaz de instaurar por sí mismo. Pero si esta norma es, toda reconciliación resulta ilusoria; "suprimir el castigo de los pecados es un milagro, porque el efecto no puede ser separado de la causa" (242), y si el pecado ha llegado a surgir es preciso que sea destruido aquél que lo cometió, pues una ley que al definir el delito lo perdona va más allá de sí misma y no merece su nombre; tal ley sería el torpe nombre del destino, pero la fe exige una norma, y, más aún, una norma positiva y escrita. Puesto que el pecado ofende a Dios y lesiona o escandaliza a otros hombres, la conciliación del pecador con la ley codificada exigiría lo imposible, es decir, exigiría que el acto de transgredir no fuese habiendo ya sido, porque al constituir el dolor un pánico y remordimiento del hombre por haber violado algo superior a él

ni siquiera soportar la pena redime el pasado (243). "Sin embargo, el criminal no puede soportar esta angustia " (244), y se refugia en la misericordia viendo en ~~su~~ propia indignidad aquello que llama al perdón, ya que la ley es demasiado poderosa para él. Pero este salvarse es un milagro, y, en cuanto tal, ~~un~~ nuevo desgarramiento; o la ley no es ley o se engaña el hombre creyendo poder transgredirla y recibir, vigente ella, el perdón de sus faltas. Si es necesario el milagro, la ley es injusta, pues sólo necesita excepción la norma que no posee armonía. Dentro de la ley el hombre se obliga a mendigar un perdón al cual no se ha hecho acreedor o a soportar para siempre su pecado como algo que no deviene otra cosa; en definitiva, por la ley se pone la mendicidad como ser del hombre o, en el extremo contrario, la "obstinación en la resistencia contra un enemigo cuyo dominio sería vergonzoso sufrir" (245), pero no la conciliación del fiel consigo mismo, pues debe admitir una redención inmerecida que contraviene la realidad abisal del pecado o rechazar tal pecado como yugo impuesto por una potencia extraña. El que permanece en este conflicto necesariamente arruina su dicha y la arruina sin esperanza; si pretende estar por encima del precepto descubrirá, como Macbeth, que "el espíritu muerto de la vida herida avanza sobre él" (246), y si acata el milagro del perdón ofrecido ritualmente entrega su dignidad a una clemencia que la niega.

Salir del universo pavoroso de la culpa exige más bien atreverse a entrar en él, abrirse al dolor de su realidad ineludible y decir "sí". El tiempo del crimen abstracto que requiere otro abstracto y exterior perdón ha caducado cuando el titular de la culpa la afirma en sí mismo sin esquivar la destrucción ilimitada de su conciencia ignorante, cuando el hombre va con la deuda como siendo su ser más propio y su verdad más arraigada. Basta asumir lo que la religión afirma hasta donde ella misma suplica misericordia para el alma que ha llegado a odiarse y allí -donde la culpa pide

el prodigio de ser perdonada sin exigir la muerte de la ley positiva-
mantenerse todavía y seguir reconociendo que la culpa es y es justa, y
que no merece aún desvanecerse en el humo de los sacrificios donde el
deudor se miente inmolando otra cosa en vez de sí mismo. Para suprimir
(aufheben) el fantasma del mal originario es preciso mirar cara a cara
a aquello que se esquivo cuando ~~hablamos~~/de un origen y ~~ponemos~~/en él
la maldad, porque el principio en cuanto tal y el mal mismo sólo pueden
ser representados, colocados en la conciencia como contenido de otra con-
ciencia ajena, y la representación extraña al hombre incluso de su propio
crimen, palabra de otro transgredida de una vez para siempre. El pensar
debe pensar la culpa como culpa del hombre. Una afirmación de la filoso-
fía jurídica de Kant permite discernir la distancia ^{que media} entre la imagen pia-
dosa del pecado y el concepto de la transgresión:

El mal que hace a un conciudadano que no lo ha merecido te lo
haces a tí mismo. Si le calumnias, te calumnias a tí mismo (...),
si le matas, te matas a tí mismo (247).

A partir de aquí surge la reflexión hegeliana, desplegando el aser-
to de Kant hasta llegar al elemento donde la conciliación aparece libre
de su humillante carácter gratuito. El criminal no destruye una vida ex-
traña, no aniquila algo independiente de él, creado por un otro infini-
to y divino, ni por el trabajo de la comunidad, sino algo radicalmente
propio; destruye su acuerdo con la vida. Cuando decimos que un creador
impuso la ley de ~~respetar~~ la vida hacemos del crimen una falta cometida
contra una vida ajena, creada por la divinidad con independencia de la
mía, de tal manera que es exterior a mí la víctima y exterior también el
juez o verdugo. Y, sin embargo, si así fuera, el crimen sería incomple-
to, sería en todo caso un crimen frustrado, una mera vileza que puede
aprovechar al pecador:

El anonadamiento de la vida no es un no ser de la vida, sino su
escisión, y el anonadamiento consiste en una metamorfosis de la vida
que la convierte en un enemigo. La vida es inmortal y una vez muerta

aparece bajo la forma de un fantasma aterrador que despliega todas sus ramificaciones, que desencadena todas sus Euménides. La ilusión del criminal que creía haber destruido una vida extraña y acrecentado de este modo su ser, se disipa cuando el espíritu muerto de la vida herida avanza sobre él; del mismo modo, Banquo, que había venido a Macbeth como un amigo, no es destruido por el crimen, y un instante después toma su lugar en el trono, no como huésped, sino como un espíritu irritado. El criminal creía atacar una vida extraña, pero sólo ha destruido su propia vida; porque la vida no se distingue de la vida (...) y, en su presunción, el criminal ciertamente ha destruido, pero sólo la amistad de la vida: la ha convertido en un enemigo (248).

Pero Macbeth nada sabía de la deuda y de la culpa como algo propio, pues confiaba en el decreto religioso según el cual su crimen se agota en la ofensa a Dios y en la transgresión de su ley. Sin embargo, cuando el criminal asume la acción que le da nombre a manera de acción contra sí mismo, contra la vida viva en él, significa que prescinde de todo juez, porque en este reconocerse muerto sin dejar de existir, en esta escisión infinitamente hostil, se convierte él mismo en su juez y aún en el más imparcial de los jueces, porque sólo debe sentenciar acerca de la medida de la destrucción de sí propio. De lo que debe dar cuenta es de su infidelidad, pero no respecto de una ley abstracta e inflexible, pues la deuda se refiere a su conservación misma en tanto que hombre. Ha de responder ante su propio yo desdoblado en un fantasma y el pánico que éste suscita, por el desamor hacia sí mismo, por su escisión en un agresor y un agredido, y este padecer es el develamiento de la deslealtad del criminal con respecto a su ser total. El criminal no traiciona a la ley -porque ella es forzosamente posterior a la transgresión, su remedio, por así decirlo- sino a algo anterior, al ser que quiere llamarse humano y vivir como tal; cometiendo el crimen ataca a la vida que le mantiene en el ser y convierte la libertad de lo conciliado en la facticidad de una culpa que ni siquiera puede asumir en cuanto suya o contra él mismo. De este modo, transforma el movimiento de la vida en un hecho y su autonomía en un remordimiento. Pero esta radical facticidad que caracteriza al elemento de la culpa es en realidad posible porque el criminal

se hiere al cometer el delito que le instaura; creía "acrecentar de ese modo su ser" y colocarse por encima de la vida y de los otros hombres, pero sólo ha conseguido hacer de la vida toda una apariencia hostil.

Si la víctima fuese realmente un otro, algo que para el criminal tuviera la forma de un objeto independiente y no más bien de un yo humano, si la instancia punitiva fuese del mismo modo una alteridad, ni la culpa ni el crimen existirían como necesidad, porque el delito o el pecado entrarían en lo accidental, podrían permanecer simplemente ocultos o desconocidos y, también, porque podrían ser considerados legítimos en cuanto defensa propia, arrebató o mero acabar con una cosa inútil, como cuando un criminal es muerto por otro, pero todas estas alternativas huyen de la vida y transforman el ataque a ella en un accidente, de tal manera que la realidad ontológica de la deuda es rechazada en un sistema de excepciones que la configuran en la forma de aquello a suceder en el peor de los casos y no en el hombre en cuanto tal; más acertado es el viejo dicho según el cual no importa que el condenado a la horca huya, pues terminará por estrangularse con la cuerda que le acompaña. Que la culpa y la efectiva realidad del crimen sean reenvía forzosamente al propio yo total como víctima. Porque yo me mato al matar, existe para mí la amargura de la falta y no más bien el temor inmediato de ser descubierto, pues si la ley existiera ajena y superior a mí y, junto con ella, su brazo armado, la divinidad, mi única conducta consistiría en escapar (y conseguiría escapar tratándose de un juez y una víctima otros) o pedir gracia como suprema forma de arrepentimiento. Pero en nada se asemeja esta comedia al dolor que en el hombre surge por causa de una muerte.

Raskolnikov no encontró paz en la impunidad legal de su crimen, ni pudo alejar de su interior la víctima que le acompañaba, sino que fué

destruido desde dentro por su crimen. Para él la justicia de la ley acabó por aparecer como consuelo primordial y no en la forma del castigo verdadero, porque tal instancia es como la cura organizada y preestablecida de su espíritu herido, y no cura un nuevo mal el remedio antiguo. Quien busca separar crimen y castigo descubre el engaño tendido al hombre como autoridad de Dios y ley abstracta, pretende entonces ser capaz de herir a la vida sin recibir pena alguna y, lo que es más, logra su propósito; la historia de muchos demuestra que el crimen es impune cuando esta punición se refiere al castigo de la norma penal y al juicio divino. Ya en el Antiguo Testamento esta constatación se impone:

¿Por qué siguen viviendo los malvados,
envejecen y aún crecen en poder?
Su descendencia ante ellos se afianza,
sus vástagos se afirman a su vista.
En paz sus casas, nada temen,
la vara de Dios no cae sobre ellos.
Su toro fecunda sin marrar,
sin abortar su vaca pare.
Dejan correr a sus niños como ovejas,
sus ~~hijos~~ brincan como ciervos.
Cantan con arpa y cítara,
al son de la flauta se divierten.
Acaban su vida en la ventura,
en paz descienden al seol.
Y, con todo, a Dios decían: "Lejos de nosotros,
no queremos conocer tus caminos!
¿Qué es Dios para que le sirvamos,
qué podemos ganar con aplacarle?" (249)

Pero aquél que hiere la vida, en el acto de apartar la sanción divina y la venganza de la comunidad descubre que la primera y absoluta víctima de su arma es su propia cabeza. El hombre no puede matar al hombre sin convertirse en su víctima, y Raskolnikov, incapaz de permanecer en su propia destrucción, recurre al público arrepentimiento, buscando la condena legal y religiosa para esquivar la conciencia de su propia nada. Puede alejar de este modo la deuda que consigo mismo ha contraído al matar, transformando el sometimiento a la ley en una milagrosa supresión de la falta a través de la pena, pues ante la angustia de haberse herido hiriendo la vida el sentido del crimen es trastornado y el castigo apare-

ce como aquello que devuelve el honor perdido. Pero con esto no ha hecho el deudor sino invertir el mundo, ahora hostil, descubriendo lo invisible para la ingenua inocencia de la sensibilidad, es decir, no ha hecho sino descubrir la expiación que el castigo contiene, y junto al miedo que el juez suscita en él existe el respeto por su sentencia; pero ambos mundos están separados y permanecerán forzosamente así. Cuando el criminal comprende la magnitud de su acto no quiere sino sufrir el castigo que le arrancará de la existencia muerta, y, sin embargo, lo único que ha hecho es sustituir la voluntad de causar el daño ajeno por el deseo de recibir una gracia igualmente ajena. Dos universos surgen para la conciencia infeliz; en el dominado por la ley del talión el absoluto de la justicia es venganza ejercida sobre aquél que desconoce el valor de la individualidad; en el regido por la regla de la mansedumbre, la justicia es autodestrucción, suicidio. En el uno es preciso pedir que todo pecador muera y se condene eternamente, y en el otro que todo crimen merezca el perdón, pero este conflicto del mundo sensible y el suprasensible, del Amo y el Padre, de la religión positiva y la religión del amor, sólo se manifiesta como un enfrentamiento de moralidades contrapuestas, de tal manera que en un mundo "se honra lo que en el otro se desprecia y se desprecia lo que en el otro se honra" (250). Cuando el hombre se declara culpable, una nueva dimensión surge en él, a través de la cual se hace presente el crimen en cuanto tal y, sin embargo, esta voluntad de ser castigado que se humilla en el inevitable perdón no suprime el temor de la mano divina airada, sino que sólo le presta nuevo contenido, precisamente el opuesto al que antes tenía, pues si los sentidos se sublevaban ante el dolor ahora lo buscan y se regocijan en él presintiendo un cercano premio. Como señala Hegel, "la pena, que según la ley del primer mundo infama y aniquila al hombre, se trueca en su mundo invertido en el perdón que mantiene a salvo su esencia y lo honra" (251). La profunda evolución de la conciencia desde la legalidad hasta la moralidad, desde el puro terror hasta la angustia que se sabe recompensada al final de su recorrido, nada altera en la culpa,

pues sigue ésta anclada en el mal hecho a otro y en el castigo recibido a través de un otro de este otro, en la ley, y ■ el mundo invertido del que se deja abofetear es la realidad de la violencia asumida pasivamente, al igual que el mundo cotidiano de quien ataca es la humildad devenida resentimiento. El que venga una ofensa y el que la perdona son la misma cosa si obedecen en su obrar a una ley, sea cual fuere, porque ni vengan ni perdonan, se limitan a llevar a lo singular la contradicción universal entre el ser y el deber, obrando el bien o el mal para un ente extraño que no conocen. El rigor interior del puritano se despliega persiguiendo en el exterior a los hombres que no han llegado a odiar su propia libertad, y el alma ávida de sangre se aburre de su crueldad dirigida hacia fuera hasta devenir melancolía al final de su recorrido.

La escisión que el crimen instaura, desdoblando lo mismo -la vida- en un agresor y una víctima se mitiga, aunque fugitivamente, en la institución de la ley y sus ejecutores. Raskolnikov entrega su propia desdicha a los verdugos que han de evaluarla y evita de este modo encontrarse en la tumba de sí mismo, pues a través de la enemistad de los jueces y del juez supremo esquiva la enemistad infinitamente más dolorosa de la vida con él. La realidad de la ley y de su ejecutor es prácticamente negada al convertirse en algo buscado que proporciona buena conciencia y no castigo; el verdadero castigo viene dado por ese llevar constantemente la muerte en la existencia como una facticidad fechable. Por consiguiente, Raskolnikov hace algo más que pisotear el viejo axioma del talión: se ampara en él, se refugia en su representación abstracta de norma penal divina, pero no es él sólo quien así huye de ser su propia víctima, sino el penitente público en general, el fiel que "confiesa" a otro y alcanza la gracia sin suprimir la ley donde se exige confesar. Lo que distingue a este estudiante ruso, como a Macbeth, de aquellos que desde el comienzo buscan los jueces fuera de sí mismos es la osadía referida al dudar del castigo, la voluntad de estar por encima de cualquier precepto ajeno a su

propio deseo, y en ello reside su grandeza y aquello por lo cual habitan la memoria de los otros hombres, incapaces no ya para asumir la destrucción de la vida en sí mismos por causa de sí mismos, sino incluso para poner en cuestión la supuesta inexorabilidad del castigo de la ley. Plantando el crimen como acto de uno contra otro castigado por un tercero, la conciencia llega pronto o tarde a convencerse de su irrealdad, bien porque resulta impune, bien porque restituye el honor, y, sin embargo, la herida que se causa el criminal no cicatriza; al pagar su deuda como en una compra-venta o en una donación, sometiénndose a la edificante ceremonia de la penitencia, liquida al acreedor divino hasta reincidir en nuevo crimen, pero no basta esto para reintegrarlo como lo que fué o creyó ser pues si su Dios y su comunidad lo perdonan no así él, que permanece sujeto a la misma ley y acepta además una clemencia inmerecida. Hegel comprendió que "al ser hipotética la ley no podemos jamás suprimir la posibilidad (del delito), hacer imposible la condición en virtud de la cual interviene" (252), y este carácter hipotético se apoya en la imagen de la deuda como deuda extraña al deudor mismo. La osadía de transgredir ha dado paso a la humillación del penitente, pero con ello sólo ha surgido al lado del mundo ofendido una divinidad ofendida del mismo modo, un universo donde el crimen debe evitarse porque irrita a los ciudadanos enriquecido con otro universo donde esta acción se burla igualmente del amor divino, y ninguna de estas esferas considera herida en el crimen a la vida misma y, por tanto, al criminal, sino más bien la lesión de una ley, un derecho o un contrato. Pero si el criminal es acusado de violar esto último y sufre, no obstante, la destrucción absoluta de la vida en él, ni su arrepentimiento ni su delito son en sentido propio verdaderos, porque sufre más allá de lo que se le acusa o, ateniéndose a la ley extraña que pretende castigarlo, nada sufre en el modo del merecer; cuando pretenda olvidar su crimen se le hará presente la condena y la tomará por

injusta, y cuando intente perdonar a Dios y a los hombres por la ley que lo castigó surgirá el recuerdo del crimen. La ley, "la potencia extraña que el criminal ha creado y armado contra él mismo, esta realidad hostil, deja de actuar cuando ha castigado (...), pero se retira a una posición amenazante y su figura no desaparece, ni deviene amistosa" (253), de tal manera que la pena sufrida nada modifica, y el pecador sigue siéndolo; la gracia está manchada por el pecado y el pecado mancha la gracia, sin que ninguno de estos momentos alcance la solidez y el rigor que de la armonía perdurable. Sólo le resta al alma débil lo que Hegel llamaría un pordioso poco honrado, donde se mendiga el castigo que en realidad reconforta y el perdón que arrastra a la servidumbre.

Pero cuando esta miseria se manifiesta en cuanto tal, la abstracta idea de la ley es suprimida por una nueva figura donde la conciliación del mortal con la vida aparece más imposible aún y donde, sin embargo, la amistad hacia lo perdido puede ser recobrada como algo que verdaderamente fué en la inmanencia. Esta nueva figura ya no contiene el castigo en la forma de decreto divino justo y suficientemente promulgado, sino que se atreve a ir más allá y descubre lo que Hegel llama el castigo como destino. Considerando destino su padecer, el alma supera la separación entre el ser y el deber, entre lo obligado y su cumplimiento, porque el hombre y su desdicha preceden a toda legalización del dolor y de la gracia. Si la destrucción que el crimen llama a la existencia es asumida como destino el todo de la vida surge en la forma de un enemigo contra el cual es preciso combatir, pero esta lucha no se manifiesta a manera de "rebelión de un sujeto ante su amo, ni en la huida de un criado lejos de su señor" (254), como en la ley, porque el destino no es jamás un juez, sino la vida como unidad absoluta. "El destino", dice Hegel, "presenta sobre la ley penal, en lo que respecta a la posibilidad de la reconciliación, la ven-

taja de situarse en el interior de la esfera de la vida" (255) y, por consiguiente, la de existir antes que la ley y también por debajo de ella, a modo de fundamento olvidado de cualquier falta, ya que al tener destino el criminal padece por su sí mismo, mientras que al someterse al mandamiento sólo acata la voluntad de otro. Cuando la ley deviene para la conciencia que la sufre algo justo y legítimo, aunque pavoroso al mismo tiempo, la ley deja de serlo y se transforma en destino, en "la ley que yo mismo he puesto en mi acción" (256), y la vida toda se manifiesta para el criminal como una unidad en movimiento que se niega a sí misma y que, por tanto, ~~puede~~ también curarse a sí misma. Sólo en una de sus representaciones ha logrado el alma piadosa aproximarse al supremo rigor del castigo como destino, y Job, el hombre elegido por la desventura, jamás fué la paciente resignación que la exégesis común conserva (257), sino el hombre levantisco que quería pensar la miseria de la vida sujeta a preceptos hostiles, el único que llegó a inquirir diciendo: "¿Va a guardar Dios para sus hijos el castigo?" (Job, 21.19); y, sin embargo, Job solamente alcanzaba una idea parcial del destino, pues el genio literario que le dió nacimiento lo lanzó inocente al mundo, privándolo así de la conciencia de poseer su propia muerte como absoluta libertad negativa; de este modo, su destino era un simple ^{la} sino de expiaciones sin arraigo: ^{la} ~~mas~~ alta afirmación de este ^{justo} ~~se~~ se agotaba en reconocer, unidos, el bien y el mal en Yahvéh.

La idea del castigo -o de la gracia- como destino es mucho más ardua y lanza al alma piadosa hasta la desesperación de la cual busca preservarse. El verdadero otro del crimen, su alteridad cambiante, deja de ser en cada caso la víctima; es la ley quien surge en cuanto disposición mutable corroída por el tiempo, pretendiendo abarcar y perdonar la culpa a través del castigo organizado. Mientras sea esta alteridad el camino del honor no será éste sino obediencia y permanecerá la culpa en su rehabili-

tación incompleta, constantemente curándose de esa potencia extraña que la amenaza; la relación con las fuerzas celestes y terrenas encargadas de velar por la ley será para el hombre la del siervo con sus ^{amigos} ~~enemigos~~, siendo así que este siervo ostenta inevitablemente junto a la esclavitud el ánimo de la deslealtad y el engaño, como aquél vasallo que, no contento con pagar puntualmente su diezmo, se duele por considerar demasiado alto tal precio. Mantenido la ley a manera de absoluto ético y acatada su delegación en lo divino, se coloca el mortal en la necesidad de decir, como el coro de Antígona: "porque sufrimos reconocemos haber obrado mal" (258); pero en este reconocer la culpa a través de cada dolor no descubre la mala acción sino en el gesto sombrío de la autoridad, y tampoco el verdadero sufrimiento, sino sólo una pálida sombra de la penuria y del crimen. Para encontrar este padecimiento y su causa es preciso prescindir de toda consideración de la víctima que la separe de su agresor, entendiendo que el sentir del criminal es en lo verdadero únicamente la aniquilación de su propia vida. Pero la conciencia de esta muerte es, a su vez, sólo el comienzo de la reconciliación, que deberá recorrer el movimiento del puro destruirse sin esperanza hasta recobrar la libertad perdida. Sin embargo, es preciso saber antes qué sea el destino.

A través de él la universalidad de la ley y la singularidad del acto que la viola se entregan recíprocamente en la forma de momentos de un solo e irreversible devenir; la norma se hace destino de la obediencia y el crimen destino del castigo, pero ambas determinaciones se suprimen así como siendo el también del hombre, porque no cabe huir de la propia vida y dentro de ella discurre el conflicto de la ley y la acción humana. El hombre abandona su existencia singular y pasa a existir en el elemento de la universalidad, pero de una universalidad determinada, donde se pone a manera de algo que se siente llamado a tener conciencia de su propio ser. En este sentido señala Hegel:

El destino es aquello de lo cual no sabe decirse qué hace, cuales son sus leyes determinadas y su contenido positivo, porque es el puro concepto absoluto mismo intuído como ser, la relación simple y vacía, pero incontenible e indestructible, cuya obra es solamente la nada de la singularidad (260).

El destino es el ser uno presente sólo como algo intuído, pero esta intuición, al carecer de otro contenido que el devenir sí mismo del sí mismo, al ser intuición de un absoluto movimiento que cumple al ser inconteniblemente, suprime toda idea de recibir a través de otro una norma y una condena, interioriza el proceso moral de la culpa y transforma la facticidad múltiple en ■ historia. El destino es el presentimiento del destino, y, sin embargo, nada se representa sino el estar llamado su sujeto a ser siempre idéntico; por medio de él la ley y el crimen abandonan su en sí de realidades absolutas y se convierten, reunidas a través del destino, en un para otro, respecto al cual aparecen "destinadas", para que toda víctima sea víctima de sí mismo. El destino comienza cuando madura la conciencia de sí en su desventura y habla al hombre de su finitud y de su inestable acuerdo con la vida, pues se arriesga con ello al peligro supremo, al peligro de conocer, develando el crimen como crimen propio o suicidio y la ley como ley propia o autonomía, de tal manera que enfrenta al hombre con la inhospitalidad de su ahí en la forma de algo necesario y, sin embargo, interior. Aquellos que buscan descubrir el discurso del destino a través de las rayas de la mano, en el presagio de un ave que vuela hacia un lado u otro, en el azar de unas cartas, en la sentencia del oráculo, no buscan en realidad sino un simple consejo para seguir sin destino, pues éste nada dice, carece de "leyes determinadas y contenido positivo", calla y callará en todo momento, porque es la pura negatividad de todo estado alcanzado y por alcanzar, la simple unidad de las infinitas diferencias puesta como concepto vacío, aquello que silenciosamente trae al hombre a su ser. En otras palabras, pero pensando lo mismo, Heidegger describe lo que en ["]Ser y Tiempo se designa en la forma de "voz de la con-

ciencia":

¿Cómo precisar lo hablado en esta habla? ¿Qué "voca" la conciencia "a" lo invocado? Tomadas las cosas con rigor -nada. La vocación no enuncia nada, no da noticia alguna de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Menos que nada aspira a suscitar en el "mismo" invocado un "soliloquio". "Al" "mismo" invocado no se le "voca" nada, sino que es "avocado" a volverse hacia sí mismo, es decir, hacia su más peculiar "poder ser". Respondiendo a su tendencia como vocación, ésta no dispone al "mismo" invocado a llevar a cabo una "acción", sino que como avocación a volverse hacia el más peculiar "poder ser sí mismo" - es un "pre(=previo)-vocar" al "ser ahí" a sus más peculiares posibilidades (261).

Si el destino viniera constituido por un conjunto de noticias acerca de lo sucedido y por suceder, la más alta forma que podría alcanzar sería la religión misma en cuanto sistema de profecías y tradiciones, pero el destino es, como el propio Heidegger señala, la virtualidad de un hacer "tradición" de sí mismo, un reiterarse que hace posible y radical la historicidad propia (262). Por medio del destino que el crimen suscita al develar la radical deuda que para consigo mismo lleva, el hombre es lanzado a la libertad de no desvanecerse jamás en ninguna posición particular de su existencia, proyectado a la universalidad abierta -pues "la vuelta a lo abierto es la renuncia a leer negativamente lo que es" (263)- pero simultáneamente comprometido en cada estado de su existir, ya que se obliga a ver en cada uno de ellos un yo que dice "mío" a todo aquello que le adviene. Nada de lo real es ajeno, ni fortuito, ni debido a exterior alguno cuando se alcanza el destino, y, sin embargo, todo es necesario, verdadero y justo, aún cuando sea la penuria o la muerte y muy particularmente tratándose de ellas. De mi destino no puedo saber qué hace, sólo sé que lo busco y soy buscado en él; pero sí sé que es indestructible; puedo contemplarlo como algo que constantemente me adviene y como mi propio advenir yo mismo mi posibilidad más señalada, como el habitar la necesidad en mí y como el habitar en mí la libertad. Pero eso parece de sentido hablar de una providencia y de un designio de otro opuestos a un proyecto humano inmanente, pues en la idea del destino ambos prin-

cipios se suprimen y surgen como la representación extrañada de una historicidad que es siempre original o propia.

Cuando en lo que simplemente es se instala el ser-sabido de la conciencia, sin que este ser perezca biológicamente de manera inmediata, el puro permanecer deviene existencia o ser en el mundo, y en lo incondicionado se pone la condición; tal condición devela el existir como caída -de ahí la triste ventura del alma platónica, el arduo comienzo de la libertad de Adán- y esta caída es asumida como deuda para con la totalidad de lo que el hombre no es pero puede concebir, de tal manera que sólo el crimen, la hostilidad directa ante la vida, llena el vacío que en el espíritu hay entre la autonomía y la necesidad; hiriendo a la vida el hombre arma a una potencia ajena a sí mismo y la sitúa, en cuanto ley, en el lugar supremo de lo invariable, pero no salva con ello sino su mala conciencia. Cuando después de recorrer estos momentos mendigando inútilmente la conciliación perdida descubre, como Antígona, el castigo en la forma del destino y no lo rehuye ya ni busca descubrir su fundamento en una providencia extraña, el hombre ha alcanzado un terreno donde el dolor es miedo a la escisión en el interior de sí y no pánico ante un ser lejano que entonces se acerca, pero sólo ha iniciado su devenir con ello. Lo que llamamos destino es la aparición de una conciencia en lo determinado, el despliegue de lo posible dentro de la facticidad pura. Los mortales pueden hacer de esta determinabilidad originaria de lo condicionado un concepto de su propia desventura, suprimiéndola así de modo inmanente, pero tal paso constituye la diferencia entre la idea del hado y la idea de la historia y, por consiguiente, el tránsito del oráculo hasta el pensar. Ya no se pide noticia alguna al destino, ni suscita éste monólogos acerca de lo que será el futuro de un obrar humano, pues el destino es puesto como destino, es decir, en la forma de determinación de un ente determinado de permanecer en cuanto tal, que, trasladada a la región de la culpa signifi-

ca ser fiel al dolor de haberse convertido en víctima de sí mismo. Por eso sólo la firme posesión de tal historicidad original asegura una conciliación que no pide milagros:

En el destino el hombre reconoce su propia vida, e implorar a la vida no es para él implorar a un amo, sino retornar y acercarse a sí mismo. Esta nostalgia, si hay que hablar de mejorar, puede llamarse ya un mejoramiento; el destino en el que el hombre siente lo que ha perdido opera una nostalgia de la vida perdida, porque reconoce lo perdido como vida, como aquello que fué en otro tiempo amistoso; y este conocimiento es ya en sí mismo un gozar de la vida; y en esta nostalgia el hombre puede ser lo bastante meticoloso, es decir: en la contradicción de la conciencia de la falta y de la vida nuevamente intuída, abstenerse bastante tiempo de regresar a ella, prolongar lo bastante la mala conciencia y el sentimiento del dolor y exacerbarlo incluso a cada instante para no reconciliarse con la vida ni saludarla como a una amiga a la ligera, sino solamente desde el fondo del corazón (264).

El crimen es la vida inmediatamente negada, pero el destino es la reconciliación con la vida en cuanto negatividad permanente, que recupera para el individuo el todo de sus negaciones como sentimiento de la vida destruída y, por consiguiente, en la forma de algo que puede añorarse. Este sentimiento, el destino vacío, carente aún de sentido para el que se lleva en él, hace, sin embargo, patente la propiedad radical de la vida muerta, y en cuanto dolor por causa de ella trae al ánimo una nostalgia. Pero esta nostalgia no se refiere a la ley antes de ser violada, sino precisamente a la vida que es anterior a la ley, a la existencia una e indivisa que era y es el destino. El hombre resulta puesto ante lo perdido como siéndolo él mismo para sí mismo, en una deuda que con nadie puede satisfacer, pues el propio yo se debe la amistad de la vida; no significa esto que la conciencia aleje de sí el mundo cuya realidad guarda, pues sería esquivar de nuevo la necesidad en nombre de su propia penuria, sino que el destino llama a regresar al ahí como tal, a consumir el largo viaje que la culpa ha suscitado (265). Pero por medio de esta deuda, permaneciendo en ella y sintiéndola en la forma de algo propio si lo hay, puede descubrir aquella deuda más fundamental sobre cuya base todas las otras se articulan. Como Heidegger señala:

Es necesario no sólo elevar la idea de la deuda por encima del círculo del "curarse de" que salda cuentas, sino también desprenderla de la referencia a un deber y a una ley, faltando a los cuales carga alguien con la deuda.

El "ser deudor" no es el resultado de un hacerse deudor, sino a la inversa: ningún hacerse deudor es posible sino "sobre el fundamento" de un original "ser deudor" (266).

El "ser deudor" del hombre arranca de un incesante estar a la zaga de aquello posible en él, de que el Dasein mismo es un "no ser de sí mismo" que jamás es dueño de su fundamento en cuanto que no es substancia alguna sino un puro hacerse y, sin embargo, es a la vez fundamento (267). Es en este sentido y sólo en él como puede entenderse la profunda definición que Hegel hace de lo humano: aquello que nunca es lo que es, porque está en la naturaleza de la conciencia ser proyectada más allá de sí misma, ser despedida una y otra vez de su fundamento (268). Reconocida esta deuda, este hacerse (el werden hegeliano) como la existencia humana original, el destinado al castigo suplica al destino -a aquella parte más propia de sí mismo, determinada a permanecer determinada- por lo perdido, y Hegel se preocupa de aclarar expresamente que "no es implorar a un amo, sino retornar y acercarse a sí mismo" (269). Porque este ruego no se dirige a nadie y sólo invoca a la existencia total en el modo en que aparece -vacía aún- para el concepto del destino, tal ruego será escuchado, pues en realidad no es sino un autorizarse el hombre al acuerdo con la vida que permanece sin habitar dentro de él; de ahí que el filósofo, contrario al optimismo moralizante ("si hay que hablar de mejorar") descubra que ha tenido lugar un "mejoramiento" y aclare que obedece a un recuperar el recuerdo de la amistad de la vida; y este de que une el sentimiento y el existir engaña quizá, porque la nostalgia no se limita a añorar: en ella la vida se sabe amistosa y lo amistoso se manifiesta en la forma de la vida.

El movimiento por medio del cual al transgredir la ley se hiere

la vida y en esta hierirla se recupera como amistad reflejada en sí. misma es posible, sin embargo, sólo porque la tragedia del crimen recae sobre aquél que lo comete. Lo muerto en el crimen es el espíritu mismo,

...esta substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, constituye la unidad de las mismas: un Yo que es un Nosotros y un Nosotros que es un Yo (270).

El criminal pretende atacar a otros y ser juzgado por otros, pero porque amenaza y hiere ese yo que es un nosotros y ese nosotros que es un yo ataca en realidad a su subjetividad devenida todas las subjetividades. La gracia es el milagro que perdona el crimen, pero para Hegel la virtualidad de una reconciliación del hombre con su ser total es justamente lo imperdonable de tal crimen, porque no hay modo alguno de que una acción particular deje de haber ocurrido, y mendigar la remisión de las faltas es esclavizarse a un otro exterior. Por eso dice Hegel que el pecador ha de "prolongar lo bastante la mala conciencia y el ~~sentimiento~~ del dolor, y exacerbarlo incluso", pues la armonía perdida, la paz que sólo vive como principio y es así un mero ensueño, no puede saludarse a la ligera sino "solamente desde el fondo del corazón". Por cierto que gracia ($\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$), el término paulino, significa encanto, y Hölderlin lo tradujo de Sófocles por "amistad" (freundlichkeit), pero la representación religiosa entendió por él, desde los comienzos mismos, un beneficio gracioso o gratuito concedido más bien que merecido (271), porque jamás fué capaz de alcanzar la Encarnación sino como accidente, a manera de un premio que no estaba presupuesto desde la primera intuición de lo divino; la $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ se estableció entonces como apelación a un ente exterior y la ley se mantuvo a manera de aquello frente a lo cual sólo fué posible pedir-gra-

cia. Sin embargo, el "mejorar" que abre al ser la nostalgia de la vida muerta es, por así decirlo, lo contrario de un pedir perdón: más bien constituye un pecar más, un transgredir absolutamente, porque aquello que se muestra como origen y sentido del dolor no es ninguna ley, ni el temor a ningún castigo, sino la necesidad de reencontrar el espíritu y asumir la deuda donde la vida fué negada. "El destino es infinitamente más riguroso que el castigo", dice Hegel (272), pues en él la legalidad fría se desvanece y el hombre debe reconocer incluso en la inocencia una falta y atreverse a enunciar una libertad más profunda que ninguna otra diciendo: "la falta más alta, la falta de la inocencia" (273). Puesto que el destino es la absoluta unidad de lo casual y lo necesario, de lo gratuito y lo conquistado, desde él nada es ajeno, y la deuda, ese inacabable ir a la zaga de lo posible en el hombre, existe plenamente suprimíendose a sí misma en su propio concepto:

Desde que la vida se hiere, sean cuales fueren las condiciones de equidad en las cuales se produjo el acontecimiento o el sentimiento de satisfacción que lo acompañó, aparece el destino, y por ello podemos decir que jamás ha sufrido la inocencia: todo sufrimiento es una falta (274).

Cuando el hombre ha hecho acopio de osadía para decir sí a la hostilidad de la vida sin buscar el descargo de una voluntad otra que condena, cuando ha descubierto que cualquier deuda particular existe sólo porque su ser es ser deudor y él es en cada caso lo perdido con respecto de su propio ser total, cuando no teme su penuria y va con ella como en la aventura de su voluntad finita, cuando no pide ni promete clemencia, cuando concibe su vivir a manera de un retorno semejante al de Ulises, para el cual volver es reconocer la tierra y saberse esperado y traicionado en cada jornada del viaje, cuando hasta en la inocencia acepta el dolor haciendo de este dolor un padecer justo, el culpable ante potencias

extrañas ha alcanzado el elemento donde auténticamente se pone en la forma del sí mismo, puro estar abierto al mundo que se designa diciendo del hombre su estado de resuelto, "silencioso proyectarse, dispuesto a la angustia, sobre el más peculiar ser deudor". (275). En la decisión de no rehuir la culpa, de no aceptar el perdón que adviene como prodigio, se recupera la amistad de la vida. Porque el criminal, el pecador, es la víctima, y porque estar desamparado reenvía a la existencia plena como a algo perdido, le es posible al hombre una vida, una deuda, un dolor y una reconciliación propias. El alma culpable descubre en el límite que su ser no es un obsequio venido de otro en la forma del ser-perdonado, pues no merecería entonces la ^{inmensa} fatiga ■ buscar el sí mismo, y descubre también que ante nadie puede hacer justo, justificar, aquello que ha llegado a ser y aquello que se debe. Reclamando para sí la angustia que otros le quieren ahorrar, reclamando también el destino y no la gracia gratuita, el hombre abandona la vieja representación religiosa donde la vida en el mundo es el resultado de un pecado primordial y la muerte el efecto de su castigo.

Sólo cuando en el ser de un ente moran juntos la muerte, la deuda, la conciencia moral, la libertad y la finitud (...) puede ese ente existir en el modo del destino individual, es decir, ser histórico en la raíz de su existencia (276).

Esta temporalidad propia es aquello a lo cual el joven Hegel alude cuando después de reconocer en todo sufrimiento una falta dice:

Pero el honor de un alma pura es tanto más alto cuanto más profundamente ha herido la vida para conservar el bien supremo (277).

CAPITULO NOVENO

=====

El Pecado Original y la Concepción Cristiana de la Culpa

La expresión "primer hombre" significa el hombre en tanto que hombre y no un individuo tomado al azar, un hombre tomado como número, sino el primer hombre absolutamente, el hombre conforme a su concepto. El hombre en cuanto tal es conciencia; de este modo alcanza la escisión, la conciencia que determinada más precisamente es conocimiento. Pero el hombre en general representado como el primero, es representado como diferente de los otros.

Hegel, Lecciones sobre Filosofía de la Religión.

La historia del pecado original es la historia de la creación en su comienzo (278). Yahvéh quedó satisfecho cuando al cabo de seis días de trabajo apareció el mundo ante él. En el sexto día, viendo que "estaba bién" todo lo surgido previamente, instauró sobre la tierra una copia imperfecta de sí mismo para que habitase la realidad y diese fe de su obra, diciéndose en un extraño plural: "Hagamos el hombre a imagen nuestra, según nuestra semejanza" (Génesis, 1.26). Lo hizo surgir del polvo y, sin embargo, le otorgó el espíritu, el "aliento de la vida", concediéndole un jardín para que viviese en él y lo labrase; puesto que había surgido del suelo (adāmah), el hombre se llamó Adán (ādam) y retuvo desde el comienzo en su nombre el ser terrestre que le era propio.

Pero porque todo este momento era sólo el principio de la creación, tenía ante sí un devenir negativo de su armonía primera, un después desconocido e incognoscible para el cual la creación llegaría a ser propiamente comienzo y quedaría atrás a manera de algo perdido. Cuando los orígenes se manifiestan en cuanto tales el tiempo sin tiempo, la era del puro símbolo, ha caducado, y se vive entonces lo inicial como mito y lo actual en forma de caída; lo que hoy está roto alguna vez estuvo unido, y lo que es hoy penuria fué en otra cronología abundancia, pues nada hay que no posea su propio contrario, y cuando el hombre se descubre desterrado en una tierra que no ama, llamado a una muerte que no busca, corto de días y pleno de dolor, aparece ante él la imagen de un pasado absoluto donde los primeros padres pudieron elegir y eligieron equivocadamente, donde pudieron ~~hacer~~ de la vida una dicha perpetua y la transformaron en un elemento hostil, como si de un error se tratase en los comienzos y no del comienzo mismo en cuanto algo necesariamente transitorio y hasta fugaz, porque era demasiado para el alma herida suplicar el perdón sin po-

seer la figura de un crimen, y careciendo de un pecado original carecía el hombre antiguo del motivo de su desventura y, por consiguiente, de la imagen de una existencia no miserable. El nacimiento de Adán fué un surgir armonioso a la tierra, pues no habría cargado sobre sus débiles hombros vivir el destierro del paraíso de no haberlo habitado antes y de no añorarlo para siempre; sólo así entienden los libros sapienciales de Israel que el "suelo" de la tierra se mantuviese en tanto que hombre sin retornar de una vez por todas a su elemento, porque guardando el recuerdo del error fundamental, del pecado, se custodiaba al mismo tiempo la esperanza que justificaba toda esperanza, y el fiel podía soñar con unos primeros padres que en vez de buscar la sabiduría en el árbol de la ciencia del bien y del mal hubieran buscado la tranquila eternidad en el árbol de la vida. La posibilidad se conserva entonces en la conciencia infeliz como posibilidad de haber sido otro el pasado o como un perpetuo comienzo sin posteridad, y el pecado de Adán y Eva resulta una rebelión que pudo no producirse, del mismo modo que puede ser evitada una acción torpe y sin sentido después de una prudente reflexión. Pero pensar así es suprimir de raíz la necesidad absoluta de la caída y del mito donde ésta queda reflejada, entendiendo que el primer hombre, el hombre, podía elegir algo que no fuese su posibilidad más propia y total.

Se dice que el hombre, creado a imagen de Dios, perdió su estado de felicidad absoluta por haber comido el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. El pecado no consiste aquí sino en el conocimiento; él constituye el pecado y por él ha perdido el hombre su dicha natural (279).

Si hemos de creer el relato de Génesis, al menos a modo de alegoría, lo primero que suscita su narración es una extrañeza, y no la nuestra, que pensamos miles de años después de haber sido así descrita la caída, sino la de Adán mismo, pues, como vió Kierkegaard, el primer hombre no po-

día saber qué fuese el bien y el mal y, menos aún, la muerte y el dolor que este conocimiento suscitaría. Si imaginamos a un hombre en estado de absoluta ignorancia acerca de la moralidad y acerca de la finitud de los entes vivos, si luego decimos a este ser imaginario que no debe comer del árbol de la "ciencia" a menos que desee "morir", todo lo entenderá excepto lo fundamental, porque el saber y la muerte le son por fuerza ajenos, y sólo comprenderá que una prohibición, a la cual se añade una amenaza, le ha sido revelada. Pero ¿qué sucede cuando alguien recibe una prohibición cuyo contenido no comprende y cuya sanción desconoce? Basta enunciar el mandato divino en la forma ingenua en que un ser meramente natural lo escucharía: "si haces esta cosa te sucederá esta otra", siendo así que las cosas en cuestión sólo violando la voluntad de Yahvéh aparecen. Cuando algo se enuncia así lo que se pone es la posibilidad pura, la posibilidad reflejada en sí misma. Pero ¿qué se pone en la posibilidad? Cuando la posibilidad se manifiesta es en la forma de una libertad, aunque esta libertad no se considere todavía a sí misma necesaria y se tenga por una elección entre otras varias alternativas. Pero ¿cuál es el sentido de esta libertad cuyas consecuencias se desconocen y cuya naturaleza consiste en serle abierta desde fuera al primer hombre? Esta libertad significa que se puede. Nada más, pues qué sea específicamente lo traído a la presencia por ella no se sabe ni se puede saber hasta haber elegido la transgresión (280). Con la posibilidad abierta madura una primera certeza, según la cual lo que hay no es forzosamente duradero y, junto a ella, la de que lo real, en su totalidad, puede hacerse imposible; la posibilidad devenida efectiva constituye al estado anterior de existencia en una imposibilidad. Pero el que es puesto ante lo posible sólo tiene ante sí el poder, y no como fuerza de un otro, sino como algo que le amenaza a él mismo. Porque puede, puede precipitarse allí donde no quiere, pero al permanecer este poder y no borrarse con el desuso, en el ánimo del que

está en disposición de hacer otra cosa se instaure una duda; o niega la voluntad de aquél que le abrió a lo posible instaurando la prohibición, o niega su libertad acatando una voluntad ^{extraña} ~~que~~. Sin embargo, esta duda es en sí misma angustia, pues la posibilidad no se desvanece jamás, y al permanecer ella permanece también la prohibición incomprendida como algo que constantemente llama a hacer efectivo el poder que prohíbe. Yahvéh dijo: "del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que comieres de él morirás sin remedio" (Génesis, 2.17), pero en el mismo instante en que tales palabras eran escuchadas por el hombre estaba éste sentenciado, y no tanto a la muerte o a la penuria como a ser su posibilidad más genérica. Podía decir no a la prohibición, o, mejor aún, sabía que podía ser él mismo un no para otro y para sí mismo; este saber, previo a cualquier otro, era el presentimiento del pecado y, sin embargo, no era todavía el pecado cumplido, pues la realidad paradisiaca que rodeaba a Adán y Eva se había ya manifestado en cuanto algo imposible si su propia posibilidad era llevada a término en la acción, pero el hombre no se atrevía sino a soñar la falta. A través del mandato divino que prohibía el conocimiento, los primeros hombres fueron puestos ante el conocimiento más profundo: el de su ser como un poder ser y el de lo real como posibilidad, porque aquello que tenían al alcance de la mano en su tranquilo jardín podían perderlo, y podían ganar al mismo tiempo otra cosa que eran todavía incapaces de concebir.

Cuando la conciencia infeliz medita el relato de Génesis no suele pensar la posibilidad en cuanto tal y se atiene a dos situaciones, pensando en algo semejante a una elección entre ellas. De este modo, la angustia de los primeros humanos se manifiesta como el problema de decidir entre la humilde paz de la vida inmortal y el orgullo de una sabiduría que al instaurarse instaure la muerte, pero el vértigo de Adán y Eva (281),

si hemos de atenernos a la alegoría, nada tenía que ver con esta elección entre estados opuestos, pues sólo sabían ^{de su nada toda} ~~que~~ que podría llegar a hacerse imposible, y nada más. Adán y Eva no elegían nada; se limitaban a poder suprimir su propia realidad actual. Ciertamente, resulta más consoladora la imagen de una decisión entre realidades diferentes, pero la decisión verdadera presupone un no ser de lo decidido hasta que la decisión se lleva a cabo; afirmar que los primeros hombres escogieron el contenido de la transgresión y no únicamente ir con la apertura representada por la posibilidad en cuanto poder ser más radical significa, por paradójico que resulte, decir que jamás vivieron en un estado de naturaleza, porque la sabiduría y la finitud temporal sólo se adquieren en la vida humana, en la existencia que se concibe desterrada en el mundo, y este estado es la negación absoluta de la unidad natural. Los primeros hombres no tenían otra necesidad que ser lo posible en ellos, pues coartando su poder ser más propio no sólo huían de sí mismos sino también del paraíso, que en cuanto supremo bien únicamente aparecería en cuanto tal después de comer el fruto prohibido. Es edificante creer que el primer pecado fué un acto de orgullo o soberbia, o una rebelión contra el Todopoderoso, o una irreverente pretensión de autonomía moral, pero todas estas explicaciones hablan de la falta como un escoger errónea o maliciosamente algo, y lo que el relato de Génesis manifiesta es un ir con la nada. Tanto el orgullo como la rebelión presuponen en realidad un pecado anterior que es el pecado efectivamente original, pues se refieren ya a una conciencia, y la falta es tener conciencia o, mejor aún, querer tener conciencia (282). El hombre no podía querer el mal, ni tampoco reprochar al Creador la vida corta y dolorosa aliándose con la naturaleza encarnada en forma de serpiente, porque estas cosas eran solamente en la posibilidad pura, es decir, eran no siendo, pero sí podía querer tal posibilidad vacía e incommensurable y, abriéndose a ella, deseaba sin sa-

berlo aún una conciencia y, por consiguiente, un fin del paraíso, ya que el paraíso es la unidad indiferenciada del ser en cuanto materia extensa privada de duración.

Contemplada así la caída, en la forma de un ir con la libertad que es a la vez y por ello mismo un querer tener conciencia, el mito del origen abandona su fisonomía particular de desdicha más o menos accidental y entra en el elemento de la necesidad pura. Lo que se dijo a Adán y Eva fué que todo aquello que sin saberlo eran podía llegar a no ser, y, sin embargo, esto no es preciso decírselo al hombre, porque en cuanto tal ■ es aquél ente que custodia lo posible en la facticidad; el pecado original -si de algún modo hay que designar el nacimiento de la conciencia- no es, pues, ninguna cosa que podría haberse evitado con mejor juicio o con una divinidad más benigna, y resulta posible definirlo ^{a través de} ~~una~~ /unas palabras aparentemente incidentales de Kierkegaard: "la realidad es mucho, pero mucho más ligera que la posibilidad" (283). El pecado original es esta "ventaja" de la realidad sobre la posibilidad, ventaja que le está vedada de una vez y para siempre al hombre cuando deviene propiamente hombre. Retener esta idea del pecado como puro emerger de la posibilidad en la facticidad es el único modo de conferir el sentido de lo necesario a la alegoría religiosa del Antiguo Testamento. La frase de Hegel comentada hasta ahora prosigue del siguiente modo:

Es una verdad profunda que el mal tiene su elemento en la conciencia, porque los animales no son perversos ni buenos; tampoco el hombre en su estado de naturaleza. La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural; nada hay en ella contingente; constituye la historia eterna del espíritu (284).

Esta concepción del fundamento de la conciencia infeliz, según la cual el pecado es la voluntad de conocer expresada en la forma de ir

con la posibilidad más propia difiere profundamente de la idea tan común que sobre la falta primera ha sido difundida. Dicha representación mantiene, por ejemplo, que inocencia es pureza y humildad, pero para Hegel, como para Kierkegaard, "inocencia es ignorancia" (285). Del mismo modo, la idea del pecado a manera de malicia o error, en forma de rebelión o delirio de autonomía, mantiene que la muerte es el castigo del pecado, pero si el pecado se concibe como el querer tener conciencia la repentina aparición de la muerte cobra un sentido nuevo. Lo que Yahvéh dijo fué: "del árbol de la ciencia del bien y el mal no comerás, porque el día que comieres de él morirás sin remedio" (Génesis, 2.17), y la conciencia infeliz entiende por ello que una pena se añadió al acto de comer el fruto prohibido. Sin embargo, al representarse la finitud temporal a manera de un castigo impuesto desde fuera, la religiosidad enturbia la simple verdad que cualquier hombre posee: si un ente instaura en sí mismo el saber acerca de sí mismo -si se acerca al árbol de la ciencia, por decirlo en términos alegóricos- lo que propiamente instaura es el conocimiento acerca de su fin, pues la conciencia es ante todo conciencia de la muerte (285). Para el que se aparta del conocimiento y huye de la posibilidad siempre abierta de tener conciencia, para un hipotético Adán que jamás correspondiese a la difícil libertad presente en él, la muerte no existiría sino biológica o prácticamente, a manera de defunción atestiguada por otros seres vivos, como acto de pudrirse su carne y desvanecerse su automovimiento, pero para el que hace de su voluntad una voluntad de saber es imposible esquivar la muerte en la forma de un constantemente poder ser nada todo cuanto es. En este sentido ha de entenderse la palabra de Yahvéh que dice "morirás sin remedio", pues la conciencia prohibida por mandato divino es este "morirás sin remedio" presente a lo largo de todos los días de la vida, que son tales días y no eternidades porque tienen ante sí un fin, tan absolutamente cierto como indeter-

minado en su cuándo.

La unidad natural es, por tanto, el sueño de la ignorancia, y sólo lo persiste hasta que en el horizonte de la mera facticidad aparece una conciencia para la cual esta unidad llega a ser sabida o a reflejarse en sí misma. Pero sería ingenuo suponer que semejante unidad natural existió alguna vez con independencia de su ruina, como ser que todavía no era un ser sabido (Bewusstsein) o conciencia, porque sólo en cuanto espacio perdido podía manifestarse un paraíso o, en el mejor de los casos, en cuanto recuerdo recuperado; paraíso, unidad natural, naturalidad no mediada, es lo que fué dejado atrás y lo que yace adelante; pues el Edén presente es algo acerca de lo cual alguien puede decir que lo vive o lo goza, en la medida en que este simple decir de él pierde y niega su ser necesariamente. Cuando se afirma que los primeros humanos habitaron un jardín donde todo era duradero se afirma en realidad que los primeros humanos fueron ignorantes -inocentes, por tanto- hasta hacerse humanos para sí mismos abandonando tal estado, y cuando se dice que "no conocían" la muerte, este aserto ha de ser tomado a la letra, como un no tener conciencia de la muerte. Por eso, si fuera del caso moralizar, sería de agradecer a estos míticos primeros hombres de la tierra que suprimieran la unidad y provocaran la caída en cuya virtud se descubrió la conciencia desterrada en la facticidad, porque sin tal pecado ni siquiera la dicha absoluta del paraíso habría aparecido en la memoria, convirtiéndose así en un ideal de vida más plena. Pero tampoco es justo agradecer a nada ni a nadie el hecho de que el bien se haya perdido y exista, por consiguiente, en el modo de algo que ha de ser buscado, pues no hay contingencia alguna en la caída y sólo lo gratuito o accidental requiere una acción de gracias. "Inocente", dijo Hegel, "es sólo el no obrar, el ser de una piedra, y ni siquiera el de un niño" (286), porque únicamente permaneciendo en la quie-

tud absoluta del estado actual de existencia, cerrado a toda posibilidad que aluda a un no ser del ser presente, puede el hombre mantenerse alejado de la culpa. Y, sin embargo, no puede el hombre esquivar su posibilidad, no puede permanecer fuera del ser posible que llamamos historia sin escapar de sí mismo, pues de entre todas las criaturas que Yahvéh puso sobre la tierra ~~entre ellas~~ sólo a una confirió la existencia en forma de prohibición referida a la sabiduría, y ya desde el comienzo estaban los humanos destinados a "caer" en la conciencia de una caída.

El primer pecado fué así la conciencia en cuanto tal, y no un saber referido a ninguna determinación específica de la vida, sino el conocimiento relativo al "morirás sin remedio" como consecuencia incontenible del saber mismo. Puesto que Adán y Eva no podían elegir una cosa distinta de otra, puesto que no podían evitar el pecado del mismo modo que se evita algo ya delimitado y cierto, y únicamente tenían ante ellos un poder ser inconmensurable capaz de arrastrar a la ruina todo su patrimonio de inocente ignorancia, su acto de comer el fruto prohibido es la expresión pura de una libertad que todavía no se sabe a sí misma, un sí vacilante al universo de la negatividad absoluta despertado al ser por la conciencia. De este modo, el pecado a partir del cual nace la pecaminosidad toda y, con ella, el universo donde despliega su penuria la conciencia infeliz, es en sí mismo un concepto ontológico y no moral, previo al universo de la ética y de la propia religión: el pecado del origen es el acto mismo de devenir el animal hombre, la operación en virtud de la cual un acuerdo muere y la vida se separa de la vida como mirándose; el animal posee un instinto, un idéntico modo de obrar en toda circunstancia, y este instinto es su modo de corresponder al elemento universal del que forma parte, su acuerdo con la vida; pero el hombre ha renunciado ya a tal acuerdo simple y directo desde el momento mismo en

que se hizo capaz de hablar.

La caída es el conocimiento que suprime la unidad natural, nada hay en ella contingente; es la historia eterna del espíritu. Porque el estado de inocencia, este estado paradisiaco, es la condición de los animales. El paraíso es un parque donde sólo los animales pueden permanecer, no los hombres (287).

El hombre habitaba un jardín bien cuidado, pero estaba hecho a imagen y semejanza del Creador, poseía el verbo y la facultad de decir, de tal manera que su existencia natural no era gozo sino angustia. Como señaló Kierkegaard, "la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad; no hay angustia alguna en el animal, justamente porque éste, en su naturalidad, no está determinado por el espíritu" (288). La angustia del hombre en el paraíso es la del ente separado de su poder ser más radical y llamado sin embargo irremediablemente a él, pues no corresponde al hombre vivir en un zoológico, sino, en la peor de las situaciones, "pasear por el jardín a la hora de la brisa", como se dice que Yahvéh hacía (Génesis, 3.8). Respecto de la paz de este estado se impone aclarar algo que la religión positiva mantiene en una prudente ambigüedad, porque recogiendo la alegoría del origen como mero infortunio desgraciado en vez de ver en ella la representación elemental del nacimiento de la conciencia, la conciencia infeliz se desdobra en una naturaleza mortal, finita, estéril, ciega, etc., y un espíritu que cifra su desventura en el hecho de estar inevitablemente sintetizado con aquello más opuesto a su inmaterial pureza. No es de ayer la escisión del hombre en una animalidad y una racionalidad y responde a una moral ~~más~~ más arraigada que ninguna otra en nuestro mundo. Pero el mito de Génesis permite contemplarla en su dimensión más simple, como el problema de comer un fruto u otro, porque "en medio del jardín estaban el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y el mal" (2.9),

477

y Eva comió de este último para consternación del género humano, según se dice.

Cabe pensar que es la razón, el afán de sabiduría, lo que pierde al hombre y aniquila su dicha sencilla. Pero cabe también pensar que es su "naturaleza", su impulsividad opuesta a toda norma moral, el fundamento de la desventura. "Quien acumula ciencia acumula dolor", dice Eclesiastés (1.18), y sería de creer tal aserto si poco después este mismo libro no dijera: "en nada aventaja el hombre a la bestia, pues todos caminan hacia una misma meta; todos han salido del polvo y vuelven al polvo" (3.19-20). Los libros sapienciales contienen por lo general ambas afirmaciones como si fuesen complementarias, a manera de una única lamentación: triste es el destino del hombre porque no es una bestia y quiere conocer, renegando así del parque que Dios le otorgó, pero triste es también porque este conocimiento no contiene sino la vanidad de la bestia. El acto mismo de elevar la mano hasta el fruto de un árbol expresa inquietud del hombre por lo que está encima de él, sobre su cabeza, pero el hombre es polvo, suelo, y es inútil pretender ir más allá de la naturaleza dada en cada caso. Sin embargo, la escisión de la animalidad y el espíritu es, mirada de cerca, una escisión dentro de la animalidad y el espíritu, porque a partir de ella dos naturalezas y dos conocimientos surgen, obedientes a la realidad irreductible del bien y el mal. Hay un animal "bueno" en el hombre, representado por el viviente que siente miedo y acata cualquier orden con tal de preservar su vida carente de conciencia, ingenuo e ignorante pero sumiso a toda determinación, y hay también un animal "malo" que obedece sólo a lo inmediato y busca satisfacer su necesidad prescindiendo de toda prohibición. Pero al mismo tiempo que esta dicotomía existe la del espíritu: hay un espíritu "bueno" que piadosamente medita sólo lo revelado, austeramente opues-

to a lo sensible, y un espíritu "malo", que pretende conocer lo reservado a otras instancias o busca la verdad en su propio entendimiento. El espíritu perverso y el animal reacio a la represión se unen, del mismo modo que el espíritu piadoso y el animal que hace de la sumisión su principio. Sin embargo, para Adán y Eva esta cuádruple raíz de la moralidad no existía, pues delante de ellos, en el jardín que más tarde otros añoraron con tanta fuerza, sólo había dos árboles, y en uno ~~estaba~~ estaba el saber, mientras que en el segundo era posible encontrar la infinitud temporal. Pero el relato de Génesis no dice que los primeros humanos pudieran elegir entre diferentes frutos, sino que en el árbol de la ciencia se encerraba una amenaza más pavorosa que ninguna otra. Esta amenaza era el fin de la ignorancia o, si se prefiere, el fin de la inocencia, que conceptualmente se enuncia como la determinación de conocer y no sólo vivir. Adán y Eva se comprometieron con el ser de esta amenaza que para ellos era sólo apertura al no ser de lo presente y transformaron la pura posibilidad en falta, pues, como señala Hegel, "la autoconciencia se convierte por la acción en culpa" (289), pero negando la unidad natural que desconocían en su ignorar absoluto demostraban a su vez otra cosa fundamental en extremo: que para ellos el paraíso no sería nunca algo propio sino a manera de un pasado suprimido en el movimiento de la conciencia. Sólo cuando el pecado se consuma surge plenamente la envidia de Yahvéh en la decisión de apostar querubines a la entrada del Edén para que el hombre no pudiera también comer del árbol de la vida; pero si el Creador necesitaba impedir este segundo acto de libertad es porque jamás había comido el hombre del árbol de la vida, pues la vida en cuanto tal es lo que aparece como elemento universal para una conciencia cuando es conciencia de un hacer, y sólo con ocasión de manifestarse la muerte y la penuria podía el hombre buscar consuelo para ellas en una duración ilimitada de la existencia. Pero si no habían comido del árbol de la

vida, si no habían querido la inmortalidad, significa que nunca habían sido inmortales sino en la forma de la ignorancia referida al morir. La tentación del árbol de la vida es inevitablemente posterior a la tentación del conocimiento, e incluso el hecho de designar esta conciencia de la necesidad como "tentación" se presta a equívoco, pues al igual que en lo referente al pecado de ir con la posibilidad queriendo el conocimiento, la inmortalidad y la vida infinita, aún cuando aparezcan alegóricamente sólo en la forma de un árbol cuyos frutos sería posible robar, no son un deseo contingente del hombre sino su historia misma. Pero justamente porque la conciencia es conciencia de la vida y porque la vida lo es para una conciencia donde se refleja en sí misma, el mito de dos árboles separados no resulta ser sino la representación imperfecta de un progreso del saber mismo devenido acción, es decir, del pecado, pues sólo comiendo del árbol de la ciencia era y es posible comer del árbol de la vida.

Lo que conviene retener es, por tanto, esta radical no pertenencia del hombre al paraíso, esta simple verdad de que permaneciendo allí no alcanza jamás su propia condición; la estancia indefinida en la unidad natural que excluye toda conciencia excluye en realidad al hombre mismo, haciendo de él una palabra vacía.

El paraíso es un parque donde sólo pueden permanecer los animales, no los hombres. Porque el animal es uno con Dios, pero únicamente en sí. Sólo el hombre es espíritu, es decir, para sí mismo. Esta existencia para sí, esta conciencia, representa, sin embargo, también la separación con el espíritu divino universal. Si me opongo al bien en mi libertad abstracta, he ahí precisamente la posición del mal. Por eso es la caída el mito eterno del hombre por medio del cual deviene precisamente hombre (290).

Hegel cierra su reflexión con la misma idea que la iniciaba: la alegoría bíblica es la representación mítica del espíritu humano. En ella

43.

se contiene el conocimiento como pecado y la conciencia misma como caída. Nada hay accidental en todo ello. El árbol de la ciencia no es inmediatamente el árbol de la vida, porque el saber contiene la finitud temporal y la necesidad absoluta del trabajo. En realidad, Adán sólo se condena a ser su existencia más propia, es decir, a ser hombre y no animal. Constituye uno de los enigmas más sorprendentes la consternación que este progreso suscita en la conciencia infeliz, pues lamentando haber alcanzado el conocimiento que desgarró la unidad natural lo que lamenta es no haber permanecido en el estado de las bestias. En realidad, el relato mismo de Génesis contiene el acto de conocer como manifestación paradigmática de lo divino: "He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto a conocer el bien y el mal" (3.22). Adán y Eva sólo se acercaban a su propio concepto -su concepto era ser imagen y semejanza de Dios, según dice la Biblia- queriendo tener conciencia, pues permaneciendo en la tranquila facticidad de su estado de naturaleza no correspondían a lo divino. Por eso señala Hegel: "se coloca en la boca misma de Dios que precisamente el conocimiento, el conocimiento determinado, es decir, de una manera general, el referido al bien y al mal, es en el hombre el elemento divino" (291). Maldiciendo el conocimiento como origen del pecado, añorando la naturalidad previa al saber del bien y del mal, lo que la conciencia piadosa hace es renegar de lo divino que habita en ella misma, insistiendo en considerar que el reino de Dios sólo puede ser un parque donde los animales satisfacen sin conciencia de su trabajo las necesidades de alimento y abrigo.

Pero antes de resumir los resultados de esta breve consideración sobre el pecado original es preciso aludir al único aspecto especulativo del mito bíblico, es decir, a la idea de la ciencia como "ciencia del bien

y del mal". El saber más profundo, parece decir Génesis, es ética, conocimiento referido a las determinaciones morales del actuar. Sin embargo, es imposible suponer que comiendo del fruto prohibido los primeros humanos adquiriesen algo del tipo de una teología o de una moralidad positiva, semejante al decálogo o a un simple catecismo. Si el saber prohibido se refiere al bien y al mal, sólo cabe entender por ello que es saber de una contradicción irreductible, conocimiento de una escisión profunda en el seno de la vida. Conociendo, Adán y Eva se hacían capaces ante todo de escindir, de separar, la totalidad de la vida natural en un dolor y una dicha, en una amistad y una hostilidad, y su existencia aparecía como un ser en el mundo de la imagen de Dios que no era reconocida por este mundo en cuanto tal. La sabiduría es ciencia de la oposición, de la negatividad permanente, de unos extremos que pueden llamarse bien y mal, pero que también pueden llamarse gracia e infortunio, vida y muerte, reconciliación y extrañamiento, gozo y penuria. Lo que Génesis dice es que la conciencia contiene la separación, el desgarramiento de la unidad natural en un pasado de plenitud y un presente de pecado, y sin duda es verdadera su afirmación, porque hasta la diferencia entre el sueño y la vigilia, el mito y la historia, deriva de ella. El árbol de la ciencia era saber del bien y del mal porque él mismo era la contradicción absoluta: su fruto estaba prohibido y constituía el pecado comerlo, pero comerlo era adquirir el conocimiento que consumaba el concepto hasta entonces sólo enunciado del hombre como imagen y semejanza del Dios creador. Si el hombre quería devenir hombre debía acercarse a lo prohibido, pero acercándose a ello arruinaba su dicha inconsciente de animal bien mantenido. Esta paradoja está, sin embargo, expresada en la alegoría bíblica como identidad profunda del discurso de la serpiente y del discurso de Yahvéh. La serpiente dijo a Eva: "Dios sabe muy bien que el día en que comiereis del árbol se os abrirán los ojos y sereis como dioses, conocedores del bien y el mal" (3.5). Yahvéh dijo: "He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros" (3.22). Meditando esta armonía, Hegel comentaba: "La serpiente no ha mentado; Dios confirma sus palabras" (292). La dife-

rencia no está en el acto de querer tener conciencia sino en la doble personalidad de aquello vinculado a la toma de conciencia misma, es decir, en la oposición entre la serpiente y Yahvéh, y sólo en ella. Que los primeros humanos devienen por el pecado hombres y, por tanto, seres semejantes a los dioses, está fuera de toda duda ateniéndose al relato de Génesis; sólo que este hacerse su propio concepto de Adán y Eva es contemplado positivamente por la serpiente, a manera de un bien, y negativamente por Yahvéh, a manera de un pecado. El mismo acto constituye la glorificación para el "más astuto de los animales del campo" (3.1) y la falta irremediable para el más poderoso de los dioses, pero por medio de esta representación contradictoria se hace justicia a la conciencia y a su conocimiento, pues suscitara la admiración de la naturaleza si ésta pudiera hablar y la envidia de los divinos si éstos pudieran envidiar. Cuando Adán escogió su posibilidad Yahvéh le dijo: "maldito sea el suelo por tu causa" (3.17), y la conciencia infeliz dice temblar recordando tal maldición, pero para la serpiente y para los demás animales del campo, para la tierra toda, esta subjetividad cuyo nombre contenía su origen en el suelo mismo, había devenido trabajo que convertía la realidad inmediata en forma, que se llevaba a sí misma a la madurez en este movimiento y que nada obtenía gratuitamente. Sintiéndose desterrado en una tierra estéril, Adán se hacía capaz de querer y luchar por la abundancia, y sólo un alma malherida puede lamentarse a causa de este hecho, porque la transformación de la vida hostil en una imagen de la propia plenitud es la más alta manifestación del espíritu ~~humano~~. La maldición de Yahvéh abre la temporalidad que posibilita el destino y la historia humana, pues correspondiendo a su poder ser antes que a su ser Adán y Eva hicieron suya la forma más alta de la libertad, aquella según la cual autonomía no significa ausencia de necesidad en el obrar sino con-

ciencia de esta necesidad. El hombre que escribió los primeros capítulos de Génesis no pensó jamás negativamente el pecado, y por eso transcribió el discurso de Yahvéh como la expresión de una sorpresa:

"He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros en cuanto a conocer el bien y el mal. Ahora, pues, cuidado, no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre! Y le echó Yahvéh del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al hombre puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida (3.22-24).

Viviendo en el paraíso sin comer del fruto prohibido, Adán y Eva eran tranquilas bestias. Viviendo en él y sabiendo a la vez de esta vida, conociendo el paraíso como suyo, Adán y Eva hubieran sido dioses para los antiguos. La tarea de la conciencia expulsada fué desde entonces reconocer que también del árbol de la vida habían comido los primeros padres, reconocer que es imposible transgredir la prohibición del conocimiento sin superar a la vez la muerte como fenómeno meramente biológico en la realidad de la cultura y su historia, y esta nueva conciencia es aquella que tuvo por verdad absoluta una encarnación donde se hacía justicia a Adán. Al terminar el comentario acerca del pecado original, Hegel afirmaba:

El pecado es asumir el bien y el mal, como separación; pero el conocimiento cura también la antigua herida y es fuente de infinita reconciliación. Conocer es, en efecto, aniquilar lo exterior, el elemento extraño a la conciencia, y, por tanto, retorno de la subjetividad a sí misma (...) La pérdida infinita sólo se compensa por su propia infinitud, y deviene así una ganancia infinita (293).

Todo lo expuesto hasta ahora puede resumirse en breves palabras. Si la religión quiere mantener la idea de una creación en vez del concepto que retiene especulativamente la contradictoria relación de la divini-

dad con el mundo, si quiere pensar lo existente en la forma de algo que tuvo un principio y que tendrá un fin, las representaciones del paraíso y del pecado original son las únicas que legitiman y confieren fundamento sentimental a la conciencia infeliz. Pero todo principio, en cuanto tal, presupone una posteridad donde el principio es negado. Este comienzo absoluto aparece en el judaísmo ligado a una imagen -la acción de comer un fruto prohibido- y se considera que este acto fué la primera manifestación del orgullo humano, reacio a admitir la soberanía de su Dios. La "ciencia" sería un privilegio reservado al Creador que el hombre inútilmente intentó usurpar, y el resultado de esta falta fueron el trabajo y la muerte. Así contemplada, la narración es perfectamente constructiva y se asemeja a una fábula moral más de las muchas que el sentido común ha producido con el correr del tiempo. Pero algo resulta inexplicable para esta representación, pues Adán y Eva, pecando, se hicieron mortales y capaces de sufrir, pero, al mismo tiempo, se hicieron iguales a su Dios, cuyo monólogo coincide con el consejo de la serpiente. Cuando el polvo que volverá al polvo peca, Yahvéh dice que ha venido a ser "como uno de nosotros".

Sin comprometerse con el relato mismo de la Biblia, por elemental e ingenuo que éste sea, nada de lo dicho en él o acerca de él permite suprimir esta contradicción evidente. Pero si el pensar se coloca dentro de la alegoría como siendo ella verdadera y exacta, si dice sí incluso a su anacronismo flagrante, la ideal del pecado original en la forma de un acto de rebeldía o usurpación de los bienes ajenos se suprime a sí misma, y en lugar de ella surge otra, previa, donde la falta se manifiesta como el nacimiento de la conciencia en el animal y, por consiguiente, como "el mito eterno del hombre por medio del cual deviene precisamente hombre" (294). Los primeros humanos, meros vivientes designados como "suelo"

y "polvo" aún cuando poseyeran la figura de su Dios, recibieron una prohibición. Esta prohibición develó su ser como un poder ser. Pero el poder ser es infinitamente más difícil de llevar que el simple ser, pues la realidad aventaja a la posibilidad en que no angustia, mientras que la posibilidad despierta al que se lleva en ella a un no ser general de lo existente, suscitando la libertad más ineludible. La posibilidad no significa, como parece pretender la conciencia infeliz, que es posible cometer tal o cual falta contra el designio divino; la posibilidad significa solamente que se puede. Esto que se puede, el pecado absoluto, la pecaminosidad presente en toda condición humana, es tener conciencia.

(Imaginemos a un niño o, mejor aún, a dos niños, que crecen jugando en un jardín donde todo aquello que podría causarles dolor ha sido retirado e imaginemos también que les hemos dicho: todo cuanto teneis aquí es vuestro y podeis jugar con ello, salvo las manzanas de este árbol de la ciencia del bien y el mal, porque comerlas es morir sin remedio. Los niños comerán las manzanas, si son humanos, cuando la libertad que la prohibición ha abierto en ellos haya madurado, pero no comerán por conocer el bien y el mal o la muerte, que les son forzosamente desconocidas, sino porque corresponde al ser capaz de entender una prohibición el acto de transgredirla, y este acto no será rebeldía ni orgullo, será la rigurosa toma de conciencia de la prohibición misma, es decir, su verdadera y profunda obediencia. Pero si sustituimos la realidad inmediata de un árbol cargado de frutos por aquello que simboliza, por el conocimiento de las cosas todas y de su oposición, y si nuestra orden dice: "de ningún modo os detendreis ante algo preguntándoos qué es y cómo ha llegado a ser para vosotros", los niños, que en principio acatarían la orden simplemente por incapacidad de transgredirla, se verían después obligados a pecar, siendo así que este pecado no consistiría

tanto en pensar tal o cual cosa, sino en pensar la prohibición del pensar.)

La caída de Adán y Eva consistió en alcanzar la conciencia en cuanto tal, y el peligro en que situaron al hombre posterior fué la posibilidad de conocer, porque consumando la posibilidad que se hacía efectiva en la transgresión abrían en realidad una doble posibilidad -la conciencia del trabajo y la conciencia de la muerte- que contenía a su vez la posibilidad de la absoluta imposibilidad de todo estado alcanzado de existencia. La religión positiva insiste en considerar el trabajo y la muerte en la forma de un castigo, pero lo que manifiesta razonando así es el arrepentimiento ante la indestructible realidad de la conciencia y una repulsa milenaria ante el conocimiento. Trabajo y muerte ya los tenían Adán y Eva antes de pecar, porque Yahvéh "dejó al hombre en el jardín de Edén para que lo labrase y cuidase" (Génesis, 2.15), y nunca habían comido los primeros padres del árbol de la vida eterna, pero el trabajo y la muerte estaban en ellos como potencias extrañas, de tal manera que la labranza del suelo no era su transformación de acuerdo con un proyecto humano, y el morir era sólo cerrar los ojos. Con la conciencia, sin embargo, aparece la negatividad absoluta, la potencia infinita del espíritu; el trabajo se manifiesta como la posibilidad necesaria de conferir forma humana a un mundo que tiene sus propias leyes y es indiferente a la felicidad del hombre; la muerte se manifiesta como la posibilidad igualmente necesaria de "hacer abstracción de todo, de abandonar todo, de no ser hecho jamás dependiente, de no ser tenido por nada," ~~alejando de sí toda determinación específica por medio de la cual el hombre hubiera debido ser comprendido, realizando en la muerte su independencia y su libertad absolutas como conciencia absolutamente negativa~~ (295).

Con respecto al mito del origen se impone, por tanto, superar la consideración del trabajo y de la finitud temporal a manera de un castigo o penalidad, pues permaneciendo en ella lo único que el entendimiento consigue es abominar de la alta y difícil libertad humana o, lo que es aún más inaudito, abominar del tránsito que transformó el animal en hombre. Inocente es sólo la ausencia de operación, la radical ignorancia, el ser de una piedra y ni siquiera el de un niño, como señala Hegel. Toda conciencia es conciencia de una caída que se expresa religiosamente en la forma de un ser expulsado de la hospitalidad de ^{la} falta de conciencia, pero es preciso renunciar al ~~_____~~ ^{dolor} de dicha caída, pues por ella se hace hombre el hombre y el mismo Yahvéh sancionó este paso fundamental diciendo de Adán que se había hecho igual a los celestes. Sin caída, es decir, sin conciencia, no sólo falta el hombre, sino el paraíso mismo y, con él, la imagen de algo perdido que es preciso reconquistar. El hombre, hecho a imagen y semejanza de su Dios, debía buscar el conocimiento que arruinaba la unidad natural, pues tal conocimiento es el elemento divino del cual participan los humanos; si amaban a su Dios, Adán y Eva debían amar también el patrimonio más propio de Yahvéh, y sólo el acto de querer tener conciencia manifiesta este amor en su plenitud. El verdadero crimen consistiría en no haber comido del fruto que hacía del hombre un efectivo semejante de Dios, pues tal omisión representa no sólo la huida ante toda libertad sino el desprecio por lo divino y el odio del hombre respecto de su propia naturaleza. El pecado original se hereda sólo porque no constituye ningún acto aislado o contingente, ni ninguna manifestación de lo inferior en el hombre, sino la operación de lo divino que habita dentro de él, ^{pues} ~~_____~~ no fué ninguna falta confesable y suprimible sacramentalmente; el pecado original se hereda porque los hijos y los nietos del hombre también devienen hombres. Se puede pensar que los animales son más felices y añadir que "todo es vanidad

433.
y atrapar vientos" en la existencia humana; se puede también comprometer el conocimiento en una prolija discusión acerca de su perversa tendencia al saber, pero el que duda del hombre, el que se arrepiente de serlo, duda de Dios y se arrepiente de tener un tal concepto por absoluto, porque hasta ahora nada indica en las comunidades animales la adoración de otra alteridad que su alimento cotidiano.

Cabe aún decir que las palabras de Yahvéh reconociendo en el hombre pecador a un igual y su acto de cerrar el paso al árbol de la vida son ironía, y más de un comentarista del texto sagrado se ha atrevido a formular tal interpretación. Por ella se afirma que el Dios del judaísmo no sólo era el paradigma de la envidia y el rigor (296), sino también un ente cínico y burlón. A los que creen en la ironía de Yahvéh, ciegos ante el despliegue prodigioso de la historia de esa pura posibilidad que descende de Adán, cabe oponer el reverso de su propia afirmación haciendo una nueva ironía sobre la suya:

El pecado original, la vieja injusticia cometida por el hombre, consiste en el incesante reproche que se hace el hombre, en su protesta de que se le hace injusticia, de que él fué víctima del pecado original (297).

CAPITULO DECIMO

=====

Muerte, Finitud y Libertad de la Conciencia en la Filosofía de Hegel .

"Posee el hombre la facultad de desandar, con ayuda de la razón, los pasos que la naturaleza anticipó en él, transformando el producto de la necesidad en una obra de su libre elección".
F.Schiller, Cartas sobre la Educación Estética del Hombre.

"Los mortales son los hombres. Los llamamos mortales porque pueden morir. Morir significa: ser capaz de la muerte en tanto que muerte. Sólo el hombre muere. El animal perece".
M.Heidegger, Ensayos y Conferencias.

"De la determinación de la temporalidad como pecaminosidad resulta la de la muerte como un castigo".
S.Kierkegaard, El Concepto de la Angustia

Las nociones de gracia y destino, de pecado y posibilidad, apuntan a un concepto de la muerte y la finitud que representa quizá el punto más alto de los alcanzados por la reflexión hegeliana (298). En la Introducción a la Fenomenología del Espíritu se dice:

"Lo que se limita a una vida natural no puede por sí mismo ir más allá de su existencia inmediata, sino que es empujado más allá por un otro, y este ser arrancado de su sitio es su muerte" (299).

En primer lugar salta a la vista algo que podría llamarse planteamiento teológico del tema. Decir que "lo que se limita a una vida natural no puede ir más allá" es predicar la superioridad de lo sobrenatural sobre la mera facticidad; aquello que ~~está~~ anclado a la esfera biológica no puede trascenderse. Sin embargo, conviene dejar entre paréntesis esta constatación hasta que el desarrollo del texto hegeliano completo haya sido hecho, porque el teologismo de este fragmento es engañoso en grado sumo.

La muerte es para el animal una mera aniquilación, un ser arrancado de su ámbito por algo exterior y ajeno a él mismo; puesto que el animal no existe, al revés que el hombre, en la forma de la negación permanente de lo dado, su enfrentamiento con la muerte se presenta como un dejar de ser el que es sin devenir otra cosa; su muerte no es en realidad una muerte total porque le viene dada por otro, consiste en "ser empujado" a una negación de sí que no puede cumplir como propia y de la cual nada sabe por anticipado.

El discurso de la Fenomenología no se agota, sin em-

bargo, aquí, sino que continúa de este modo:

"Pero la conciencia es para sí misma su concepto y, con ello, de un modo inmediato, el ir más allá de lo limitado y, consiguientemente, más allá de sí misma, puesto que lo limitado le pertenece; con lo singular, se pone en la conciencia, al mismo tiempo, el más allá, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, al lado de lo limitado. Por tanto, la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada. En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza. Y no encontrará quietud, a menos que quiera mantenerse en un estado de inercia carente de pensamiento, pero el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia"(300).

En contraposición a lo antes indicado con respecto a aquello que se limita a una vida natural, se dice de la conciencia que es propio de ella trascender lo limitado y, por consiguiente, trascenderse a sí misma. Esta afirmación significa: la conciencia es conciencia de lo limitado en lo limitado, o, si se prefiere, es lo limitado que se presenta en cuanto tal. Para la conciencia, lo que hay existe en forma de algo reflejado o autorreflejado, es decir, no como lo simple o inmediato sino como algo que sufre una mediación, mediación que consiste propiamente en permanecer en la conciencia además de ser en-sí. Corresponde al animal o la planta lo limitado, el ámbito cerrado de la vida del instinto o del reflejo, mientras que es propio de la conciencia este "lugar" en cuanto tal. Pero lo limitado como limitado reenvía siempre y por necesidad a otra cosa; de igual modo que el efecto en cuanto efecto es la verdad de la causa, y que el fenómeno como fenómeno constituye la esencia de lo ~~suprasensible~~, lo limitado es para la conciencia como tal límite de sí misma el principio mismo de lo no-limitado. Entender esta transición implica penetrar en el núcleo del pensamiento hegeliano.

Lo que la conciencia instaaura es el más allá, pero es-

te más allá de lo que hay -y, por tanto, de sí misma- no es un exterior objetivo, sino pura y simplemente el ahí (da) o existencia empírica (dasein) como algo que, además de ser, es para la conciencia. El trascender que la conciencia efectúa es la permanencia en el más acá como tal más acá, donde se manifiesta el límite por contraposición a lo meramente limitado. La conciencia tiene un ámbito en todo igual a aquél donde existen el animal o la planta, y por eso dice Hegel que "lo limitado le pertenece", sólo que este ámbito es para ella lo que propiamente es, y esto que propiamente es el entorno aparece entonces en forma de algo separado y hasta opuesto a ella, en forma de un más allá, ajeno al ente biológico, para quien el medio nunca llega a constituirse en cuanto tal. Lo suprasensible, lo sobrenatural, sólo se manifiesta cuando lo sensible, lo natural se ha reflejado en sí mismo, porque esta naturalidad expuesta en palabras es la intuición de lo sobrenatural. Basta permanecer en la condición como conciencia de un existir determinado para que lo incondicionado mismo surja. El más allá del ámbito -lo ilimitado- es el concepto de la limitación, como cuando decimos por ejemplo que la totalidad de nuestro paisaje es Europa o un continente determinado o un campo de labor y hacemos presentes entonces todas las demás partes de la tierra a la vez que las excluimos de nuestra indicación; la conciencia posee el concepto de este vivir limitado -de este "ser empujado" en los términos casi brutales de Hegel- y es en esta medida y sólo en ella como trasciende el puro existir (Dasein). Cuando en la conciencia se pone lo singular se pone en todo caso lo universal (301); y la conciencia no puede ir más allá de ninguna cosa si no es porque tal más

allá es la cosa misma como realidad contemplada, sabida o pronunciada, lo que equivale inmediatamente a señalar que el más allá de lo que hay es ello mismo en cuanto reflexión o concepto. La conciencia es en todo caso conciencia del animal, contigua a este ser limitado y encerrada en su ámbito, pero el animal, en tanto que algo capaz de contemplarse a sí mismo, sufre una modificación absoluta, de tal manera que se representa como finito o como ente que posee límites; este animal que se predica la finitud es el organismo transformado o, mejor aún, negado, que, permaneciendo siempre en el más acá, tiene en todo instante como presencia el más allá.

Pero esta transformación del animal es una supresión, y por eso dice Hegel que "la conciencia se ve impuesta por sí misma esta violencia que echa a perder en ella la satisfacción limitada". Hegel llama violencia a aquella mediación del concepto que arruina la unidad de lo simplemente vivo; violencia es la presencia conflictiva del más acá y del más allá en un mismo sujeto, de lo limitado y de lo ilimitado, de lo singular y de lo universal; el animal echa a perder la satisfacción limitada que lo mantenía en la existencia y debe buscar otra forma de cumplimiento que no consista ya en el acuerdo total con su entorno, en el instinto, sino en algo que, renunciando a la armonía de lo natural inmutable, se encuentra sujeto a un perpetuo cambio y exige de él un trabajo o una lucha. Su situación en el mundo se presenta o bien como esclavitud ante lo dado o bien como tarea de someter este mundo a una permanente negación; en la medida en que el primero de estos caminos es intransitable, la conciencia se vuelca hacia el segundo, pero

siendo ella sólo en lo limitado y como límite de esta limitación, la negación de lo real es en realidad una negación de sí misma o, si se prefiere, un ataque contra su propio fundamento. A grandes rasgos, este es el momento religioso de la conciencia, aquello que en la Fenomenología del Espíritu se designa como conciencia infeliz.

Pero si el pensamiento de Hegel prosiguiera a partir de este punto desplegando la idea de la negatividad como esencia del sujeto, dejaría irresuelto el problema fundamental, que no es otro sino el del origen de la conciencia misma. De ella se ha dicho que es el ir más allá de sí y de la vida natural, pero persiste un por qué, y ha de ser contestado; Hegel así lo hace en el fragmento que se comenta, aunque de un modo harto oscuro:

"En el sentimiento de esta violencia puede ser que la angustia retroceda ante la verdad, tendiendo a conservar aquello cuya pérdida la amenaza".

Hegel entiende por angustia en la Fenomenología el temor al propio fin, donde la muerte se presenta no ella misma sino en la forma de su peligro; en la lucha que las conciencias de sí entablan por el reconocimiento, esta angustia es el animus del siervo, que sacrifica su libertad por miedo a morir. La angustia es, así, una manifestación dramatizada del impulso de conservación que, sin embargo, no se refiere a la conservación de la conciencia misma, sino al mantenimiento de la vida natural. Si en la frase citada se dice que la angustia querrá retroceder ante la "verdad" y preservar algo que amenaza desaparecer, y si el sentido de la angustia es el miedo a la muerte y el apego a lo sensible, es preciso deducir: lo que Hegel llama "verdad" es la muerte misma, siendo la vida aquello que corre el riesgo de desaparecer. Pero a partir de esta certeza es preciso volver al comienzo del fragmen-

to y repensar la afirmación de que en la conciencia se pone el más allá al lado de lo limitado. El más allá y lo limitado en cuanto tal son idénticos, pero sólo ahora puede enunciarse el ser de esta determinabilidad que se refleja en sí misma: este límite únicamente puede ser la muerte.

El animal y la planta se corrompen, pero no mueren, en la medida en que este acontecimiento es para ellos algo ex-céntrico a sí mismos, ^{algo} que no se otorgan como suprema forma de cumplimiento. El animal empieza a morir cuando comienza a saber enfermar, es decir, cuando sin aniquilarse biológicamente se desgarrar en una contradicción de lo sano y lo insano, o, más bien, cuando una parte de sí adopta un sentido y una vida incompatible con la otra parte, y cada una de ellas considera a su complementario como peligro absoluto. Sólo un animal, aquél en el cual la razón está al lado de la vida natural, es capaz de enfermar permanentemente, y, por tanto, sólo él es mortal o capaz para la muerte. Por eso dice Hegel:

"Con la enfermedad, el animal supera el límite de su naturaleza, pero la enfermedad del animal es el devenir del espíritu" (302).

Un animal enfermo es para nosotros la imagen de algo que ha perdido su sentido y cuya presencia en la vida no está justificada; algo antinatural, y, sin embargo, una nada espiritual, sólo el caparazón rígido que cubre un vacío; su dolencia es la pérdida de una identidad, el fin de un acuerdo con su medio en el que se cifraba el sentido todo de su ser. Pero en el hombre -y la designación se hace a posteriori- esta pérdida de la identidad es una progresión en cuyo término ■ se encuentra, dice Hegel, el espíritu. El espíritu reside en esta

superación (303) del límite de la naturaleza en el sujeto, y, por consiguiente, debe contemplarse el proceso de la enfermedad como un degenerar; el animal enfermo no es la especie viviente, sino la especie en trance de desaparición pero aún no desaparecida y, por consiguiente, lo esencialmente negativo. De-generar es trascender, y, más exactamente, trascender por medio de la muerte, lo que no significa devenir nada, sino devenir otro inacabablemente; no hay límite para la degeneración porque ella es el constante ponerse límites o, si se prefiere, "el acto absoluto de coaccionar". En las Conferencias de Jena de 1805-1806, Hegel dice:

"El animal muere. Pero la muerte del animal es el devenir de la conciencia" (304).

La enfermedad es, pues, la muerte del animal, pero surge de este perecimiento otra cosa como resultado de la degeneración del animal, y a esto lo llama Hegel conciencia. El término que emplea, Bewusstsein, significa "ser-consciente" o, más literalmente aún: "ser-sabido"; este dato es importante para profundizar el tema de la relación entre ~~la conciencia~~^{el ser} de la ~~conciencia~~ conciencia y la idea de la muerte (305).

Al lado de lo limitado, dice Hegel, se pone en la conciencia el más allá, pero la dificultad estriba en que tal más allá se constituye por el ser-sabido o conciencia, y en que, a la inversa, la conciencia misma no es plenamente sino como lo instaurado por la peculiar forma de ser de este más allá en el hombre, es decir, por el modo en que la muerte se da pa-

ra él. La conciencia de sí reenvía a la muerte y la muerte reenvía a la conciencia de sí. ¿De qué modo reenvía la conciencia de sí a la muerte o más allá? Hegel contesta con cierta oscuridad en un texto de las Conferencias de Jena de 1805-1806:

Aparece a la conciencia en tanto que conciencia que tiene por finalidad la muerte de otro; pero en realidad tiene por finalidad su propia muerte; es suicidio, en la medida en que se expone al peligro" (306).

Este fragmento, que anuncia ya la dialéctica célebre del amo y el siervo en la lucha por el reconocimiento (307), contiene una referencia expresa a la muerte como finalidad de la conciencia; aquélla es la meta de ésta, y no en la forma del perecimiento de otro sino precisamente en la del perecimiento propio, que en cuanto propósito último de la conciencia se presenta como conciencia de la conciencia o conciencia de sí; Hegel emplea incluso el término "suicidio" para designar su sentido y dirección, de tal manera que habrá de entenderse el ser-sabido como la amenaza fundamental para la existencia, como aquella "violencia" que arruina toda satisfacción limitada y suscita el sentimiento de la angustia, según se dice en la Introducción de la Fenomenología del Espíritu. Pero ¿qué es lo que muere con el advenimiento de la conciencia? No es, por cierto, la conciencia misma, sino precisamente su opuesto, lo que Hegel llama "vida natural". Al ponerse la conciencia se pone inmediatamente el animal como algo llamado a una muerte que es tan absolutamente cierta e irrebasable como indeterminada en cuanto a su realización efectiva, es decir, se pone la muerte como inminencia (308).

La conciencia de sí reenvía, por tanto, a la inmanencia de una muerte que sólo es y puede ser la propia; huir ante ella representa cargar la vida con una constante "no totalidad" y apartar de ella todo saber radical, pero la apropiación de la muerte como siendo el verdadero sí mismo obliga a enfrentarse con el sentimiento de la angustia. Sin embargo, no hay esquivarse posible para el hombre, dice categóricamente Hegel, porque aunque "quiera mantenerse (la conciencia) en un estado de inercia carente de pensamiento, el pensamiento quebrantará la ausencia del pensar y la inquietud trastornará la inercia". La conciencia se ve llevada por su propio movimiento a pasar del saber o reflejar simple de lo dado al saber de sí o ser-sabido, de tal manera que es en vano pretender "mirar" sólo el exterior, porque el mirar mismo es un automirarse. Al huir el hombre de la certeza que la conciencia custodia queriendo desembarazarse de la responsabilidad de la muerte, la está reconociendo ya como algo que habita en él de modo permanente y cierto, aún cuando la finalidad de este reconocimiento sea esquivarlo (309).

Pero concebir la muerte en cuanto proceso de devenir la conciencia de sí por la muerte del animal es contemplar unilateralmente el despliegue de lo humano. La conciencia del hombre es la determinación específica que resulta del modo singularísimo en que la muerte se le concede, modo que, en palabras de Heidegger, podría definirse como la "posibilidad de la absoluta imposibilidad de toda existencia" (310). Este saber es la presencia de la muerte en el yo mismo, o, más exactamente, el ir pereciendo en el hombre el animal que no sabe

de la muerte como interior y el ir naciendo aquél que la posee como libertad. Con la conciencia de sí, el sujeto natural invierte el curso de su propio despliegue y se pone ante un futuro presente, que no es tanto su perecer como su finitud aún no devenida, es decir, su hacerse el límite que él mismo ya es. El ente humano es el único que sabe y vive el saber de morir y permanece en la existencia. Pero no es el saber anticipado del fin el que hace patente la muerte en el hombre, sino la naturaleza misma de este ente, donde la existencia implica una inminente imposibilidad de la existencia, lo que posibilita el saber en cuanto tal. Mantener lo primero significaría atrincherarse en el intelectualismo racionalista de la Ilustración, donde la idea de la muerte resulta en todo caso contenida en los moldes del acontecimiento objetivamente necesario, o, retrocediendo aún más, en las posiciones del pensamiento religioso.

■

Cuando se habla de la muerte, algo radicalmente equivoco resulta nombrado. Con este término se hacen presentes tres puntos de vista no sólo dispares sino propiamente irreductibles: 1) la muerte significa el abandono del mundo por otros, como cuando decimos o leemos que alguien ha muerto; 2) la muerte significa la certeza biológicamente fundada de que uno mismo ha de alcanzar un fin donde el cuerpo comenzará a corromperse visiblemente; 3) la muerte significa que desde el acto mismo de nacer somos capaces para ella, que somos conscientes de esta posibilidad y que, sin embargo, no podemos determinar en modo alguno el cuándo ni el cómo de su realización.

El primer punto de vista, y, en cierta medida, también el segundo, sitúa ante la muerte como un dato real inmediato, perceptible a través de los sentidos. Alguien -los conocidos o los simplemente dotados de un nombre, uno mismo- deja de vivir, se va, y este irse del mundo es anunciado como defunción. Tal acontecimiento -el más pavoroso de cuantos pueden tener lugar y a la vez el más cotidiano- se nos aparece como algo tangible y demostrable: el cadáver es lo evidente, y sólo el trastornado por el dolor de perder a un ser querido puede pretender negar el cambio biológico que ha tenido lugar. La muerte así asegurada por los medios de información y por el diagnóstico de los profesionales de la medicina se presenta como un adiós del organismo a su medio, por las ceremonias de esta despedida y nada más. Este "nada más" significa: la defunción es algo de fuera, algo que una sola vez se apodera de un ente humano hasta entonces "completamente" vivo y que al tomar posesión de él lo convierte en algo "completamente" muerto; la defunción es universal, y, sin embargo, es absolutamente particularizada, en el sentido en que conocemos o creemos conocer su causa y la calificamos como accidente o enfermedad en cada caso, e incluso nos defendemos de ella -pensándola como un fuera- por medio de medicamentos y medidas de seguridad. El fallecimiento se presenta de este modo como lo inevitable causado que queremos evitar. Pero este despedirse, con ser necesario, es accidental por excelencia, es lo que nuestro lenguaje llama una "desgracia" o el resultado de un "infortunio" que "con mejor suerte" podría haber sido "corregido", es decir, postpuesto. Se presenta la muerte como la consecuencia de un plazo, abierto desde fuera y desde fuera cerrado, que se cumple

en forma de catástrofe necesaria, y, así contemplado el morir, nada hay de sorprendente en la universal huida ante él, ni en la esperanza que el más allá de la religión instaure, porque la muerte es un juez inflexible cuya sentencia condena a todos a lo mismo. En realidad, para este punto de vista la muerte es lo exterior absoluto que todos llevamos dentro como sentido del sinsentido del adiós accidental, algo que se ve, se toca y hasta se huele, y por eso no carece de fundamento su personalización, tan frecuente en la imaginería religiosa del medievo europeo. Pero lo que esta conciencia de la muerte oculta es que no se refiere a la muerte de sí misma, sino a la de otros. La muerte como fallecimiento es siempre el adiós de otro que no es el sí mismo, supone la percepción sensorial del dejar de existir como algo objetivo -Heidegger diría: "ante los ojos" o "a la mano"-, lo que resulta imposible e impensable tratándose de la propia muerte. De este modo, se condena al hombre a ser mortal y a carecer de la muerte a la vez, porque al ser ella lo accidental-inevitable que sucede a otros, cuando adviene no son éstos y cuando uno mismo es no existe aquélla. La muerte en la forma de la defunción es, así, aquel enemigo del que jamás nada podrá saberse, en la medida en que nunca es enemigo ~~del~~ yo mismo, sino el verdugo de los demás. Sin embargo, ¿no surge también para la conciencia la defunción como fin de uno mismo? La respuesta es evidentemente afirmativa: no sólo sabemos que otros han muerto o van a morir, sino que sabemos igualmente de la propia muerte, pero ¿de qué manera lo sabemos? Lo que sabemos es que vamos a fallecer algún día, y este saber es, se quiera o no, un saber relativo a otro, concretamente referido al no-yo que es el cadáver; cuando decimos

que moriremos algún día nos miramos como extraños, como cuando ante una vieja fotografía se nos dice "no eres tú" e insistimos sin convicción en la identidad. La región de la muerte que llamamos fallecimiento nos pone en contacto con alguien todavía no devenido que es el que va a fallecer por nosotros, alguien del que no sabemos ni el talante ni la situación. Y ello se debe al hecho tan simple de que la realidad del acabar se establece siempre desde fuera, igual que la del empezar. La muerte como dato empírico, como certeza biológica, es siempre una huida ante la muerte propia cuando se presenta como única verdad, porque se limita a señalar que todos los demás -incluido el "demás" que será mi cadáver- morirán. Tal fin sólo es constatable desde el exterior y no implica asimilación alguna de la profunda responsabilidad de la muerte por mi parte. Partiendo de identificar la muerte con la defunción carezco de medios para comprender desde dónde y por qué dice Hegel de la muerte que es "cumplimiento" o "perfección".

Para poder decir algo de la muerte en cuanto propiedad esencial de mí mismo necesito prescindir de la cómoda y temerosa actitud de considerarla como un "aún no" y pasar a poseerla como un "constantemente" (311). La muerte es para el hombre, además de un fenómeno biológico, aquello que está en él en cuanto posibilidad permanente que le obliga a ser precisamente el que es y no otro. Es preciso aclarar ante todo qué se entiende por esta posibilidad. Heidegger dice:

Si se comprendiese el morir como un "haber llegado al fin" se tomaría al "ser ahí" por algo "ante los ojos" o "a

la mano". En la muerte, ni ha llegado el "ser ahí" a su plenitud, ni ha desaparecido simplemente, ni menos está "concluido" o está totalmente a nuestra disposición como algo "a la mano" (...) El finar mentado con la muerte no significa un "haber llegado al fin" el "ser ahí", sino un "ser relativamente al fin" de este ente. La muerte es un modo de ser que el "ser ahí" toma sobre sí tan pronto como es (312).

La cercanía más cercana del "ser relativamente a la muerte" en cuanto posibilidad está lo más lejos posible de nada real. Cuanto más desembozadamente se comprende esta posibilidad, tanto más puramente "precurso" el comprender la posibilidad como la de la imposibilidad de la existencia en general. La muerte como posibilidad no da al "ser ahí" nada "que realizar", ni nada que como real pudiera ser él mismo. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de todo conducirse relativamente a..., de todo existir (313).

Decir que la muerte es sobre todo y ante todo una posibilidad supone arrancarla de su disfraz aterrorizado de acontecimiento exterior del que dan cuenta los sentidos en el modo de percepción de un cadáver o de noticia de una defunción. La posibilidad de la muerte significa su sustracción a un "ahora" o a un "todavía no": ella se presenta, en palabras de Heidegger, como un constante "pre-ser-se" del hombre, que pone contiguamente a su ser la alternativa del no-ser más radical. Si en el texto antes citado de Hegel, la muerte era el más allá que incesantemente se pone en la conciencia al lado de lo singular, en el discurso de Heidegger aparece como la virtualidad de la nada, pero ambos puntos de vista se complementan. La posibilidad de la muerte es aquello que permite en la existencia una imagen incesante de la existencia destruida. La muerte me dice que puedo no poder absolutamente al decirme que puedo siempre morir. Pero, en realidad, la muerte no "dice" nada, ni propone nada; está en el hombre de manera permanente como lo imposible posible, sustraída a toda constatación empírica que la convierta en algo objetivo y exterior. Lo que se pone con la

muerte es la virtualidad de lo que no hay al lado de lo que hay, del más allá en el más acá, de la negación contigua a la afirmación, o, si se prefiere, la constatación de que el hombre no es un ya jamás, sino siempre algo que trasciende toda determinación; en este sentido señala Heidegger que "en la muerte se desemboza con máxima agudeza el carácter de posibilidad del ser ahí" (314).

Ahora bien, esta reflexión aleja de la muerte como algo fuera de mí mismo que acontece a los otros o al cadáver que cada uno será y obliga a pensar la muerte como un dentro y aún como el interior absoluto del hombre. La muerte como propiedad no aparta por cierto al individuo de sí mismo -como sucede en la defunción, que en cuanto catástrofe inevitable y, sin embargo, casual, agrupa a los diferentes hombres abstractamente- sino que le obliga precisamente a ser este "sí mismo" más que nunca. Con la posibilidad de la muerte, el hombre se juega como tal hombre en su "poder ser" más radical, que consiste en no ser absolutamente; y la posibilidad de no ser siendo no cierra al hombre el camino de su continuidad, sino que, por el contrario, se lo abre por vez primera: aceptando como la posibilidad más peculiar y radical la de la muerte, el hombre abandona las otras posibilidades que se ofrecen accidentalmente, rompe todo aferrarse a la existencia alcanzada en cada caso y se ofrece la posibilidad de tomar por adelantado el "ser total" (315). Al igual que la muerte de la defunción es siempre la muerte de otro, la muerte como posibilidad pura es en todo caso la muerte propia; el modo de ser el propio yo es

la posibilidad de la propia muerte, y por eso es ante la libertad en que me coloca mi posibilidad de morir como se manifiesta la realidad de un destino.

Pero lo que este desarrollo impone, dando un paso más hacia adelante, es considerar no tanto la muerte como posibilidad más genuina del hombre cuanto que la posibilidad misma de tal muerte en el hombre; la muerte en cuanto posibilidad más peculiar es lo peculiar del hombre: el poder ser de la muerte es el poder ser del hombre en cuanto tal. Este poder ser asumido como un poderío es lo que se representa el ente humano como acción y como destino. La posibilidad de morir -como posibilidad y como acontecimiento- es la posibilidad de preguntar, de transformar, de negar, de crear, y, en definitiva, aquello que fundamenta toda historia y toda progresión. Para Hegel, como para Heidegger, lo que hace del ente humano aquello que es resulta expresable en dos palabras solamente: "puede morir" (316).

Que el ser del hombre esté afectado de no-ser, es decir, que en él se pongan contigua e inevitablemente la vida y la muerte, es decir, que en la existencia la posibilidad más señalada sea el fin de toda existencia, esto y sólo esto justifica y exige del hombre una acción. La acción humana se distingue de cualquier conducta del animal porque no se dirige a lo que hay en la forma de aceptar lo dado sino en la forma del negar; para el animal, por así decirlo, lo que es, es, pero para el hombre, lo que es, no es, o, más exactamente, alcanza su verdad convirtiéndose en su contrario. La negatividad en

la cual está inmersa toda conciencia de sí se expresa en la constatación de que el destino de lo inmediato es ser abolido. En la conciencia humana se custodia un perenne "otro lado" de las cosas que "ve" la catedral en la cantera informe y "toca" el papel en la corteza del árbol, que no se conforma con lo dado, sino que, al reflejarlo en cuanto tal, lo manifiesta como un "podría ser diferente". El "entre" que se establece como separación del objeto consigo mismo y que así suministra la base de la humana acción transformadora sólo puede darse a través del fundamental "entre" que el hombre mismo es en cuanto "ser relativamente a la muerte". Que algo sea posible -y la conversión de lo utópico en realidad cotidiana es la tarea cultural primaria- se appya en el hecho de que le es posible al hombre la muerte. La muerte es la "negatividad" en la que el espíritu se mantiene y a la cual cabe atribuir todo el dinamismo de lo humano, aquello que como nada o vacío suscita un llenar permanente e indefinido. La acción humana es conciencia, y, en cuanto tal, la manifestación primera del ente en el que lo posible esencialmente es el fin de la existencia; la célebre dialéctica de ser y nada con la cual se abre la Ciencia de la Lógica pretende explicar cómo en el hombre los principios de la vida y la muerte dialogan y cómo de este diálogo surge lo humano en cuanto tal. Si no estuviese la muerte instalada en la vida, la acción humana no sería tal sino la mera operación de repetir lo idéntico; puesto que la posibilidad inminente de la muerte se da, es posible el trabajo, por medio del cual lo no humano se forma como útil del hombre, y por eso señala Hegel que la muerte es el trabajo supremo que emprende el individuo en cuanto tal para la comunidad (317). Con el

trabajo que "mata" lo inmediatamente dado para transformar el objeto natural, hostil al deseo humano, en algo acorde con él, el hombre reitera el conflicto interior de la imposibilidad posible sobre cuyo fundamento surge su asombrosa fecundidad. La posibilidad de la muerte es, así, lo fecundo, la raíz del bíblico "creced y multiplicaos" que surgió, en el mito, del advenimiento de la capacidad para morir y de la plena conciencia de ella. El hombre no está "limitado" por su muerte, sino que precisamente es ilimitado en virtud de pertenecer a ella; en él la muerte es en realidad lo positivo puro, aquello que permite negar todo lo no propio, y aquello que por ser lo exterior en el dominio de la vida natural y lo interior en el dominio del espíritu permite al hombre elegir libremente lo necesario. Con la conciencia de la muerte, el hombre se abre al mundo en el peculiar modo de la libertad de su destino, porque para él lo necesario es ante todo posibilidad; la meta de su existencia está presente en él a cada instante, de tal manera que nunca puede decirse que llegará a ser otro porque constantemente lo va siendo como posibilidad de su ^{ser}imposible.

La muerte no es aquello que arrastra al hombre a la imperfección, la desdicha, la finitud y la servidumbre. Por el contrario, aparece a la conciencia que la finitud, la imperfección, la desdicha y la servidumbre son lo que queda al hombre cuando esquivo la grandiosa responsabilidad de su muerte. Teniendo su muerte por un mero acontecimiento exterior, el ente humano se oculta la superpotencia de su finitud temporal (318), planteando la inmortalidad como supremo bien. Hegel es el primero en poner de manifiesto que la verdadera infinitud depen-

400. ■■■

de de la finitud del hombre y que esta finitud de la temporalidad en él es su fuerza y su sentido; el hombre es finito en el sentido de la religión -es decir: débil- sólo mientras no se apodera de su finitud temporal como libertad absoluta. La posibilidad de la muerte, que es la posibilidad de la imposibilidad, el diálogo permanente de ser y nada, constituye la verdadera infinitud, que se expresa en la incommensurable fecundidad de lo temporalmente finito. Con la muerte como fenómeno consciente el hombre existe como "ser total" en el que lo positivo y lo negativo encuentran cada uno la verdad en su contrario; la conciencia de la vida reenvía a la vigencia de la muerte, y ésta reenvía al incesante renovarse de la vida. El hombre se ha cumplido cuando ha logrado mantener el puro estatuto de posibilidad radical de su muerte, porque la tenacidad en él de su propia existencia como existencia destruída representa el más alto poderío. Esquivando la muerte como posibilidad más señalada de sí mismo, el hombre se ve lanzado al horror de la defunción como único y legítimo representante de su fin, y, de este modo, a predicar de sí mismo aquello que es propio del animal: ser empujado por otro hacia el no ser. Lo que otorga sentido a la muerte biológica del hombre es su posibilidad, anterior y superior a ella, por medio de la cual el hombre no es un mero organismo de generaciones al que se arranca un día de su entorno sino este ser-arrancado indeseante devenido historia. La muerte, que se presenta como la primordial desventura humana, es aquello que posibilita lo humano. Aferrándose al temor de la vida en el modo de tomar la muerte por el fallecimiento o defunción, el ente humano se condena a una eterna desigualdad consigo mismo; siempre será

otro el que muera y siempre morirá sin quererlo. Todo lo que el hombre es deriva del modo singularísimo en que la muerte se encuentra en él, y por eso la huida ante su poderío más profundo es en realidad un obstinado negarse del hombre a su posible "ser total". El hombre puede adivinar el "ser total", pero sólo partiendo del goce y disfrute de su posibilidad más genuina, que es la de morir. La alta vida que se identifica con la libertad es aquél tener presente la muerte como propiedad, y en este sentido conviene recordar un pensamiento de Hegel citado al aludir a la idea del pecado original:

"El hombre puede, de un modo absoluto, hacer abstracción de todo, abandonar todo; no puede ser hecho dependiente, ser tenido por nada; puede desligar de sí toda determinación específica por la cual hubiese debido ser aprehendido, y realizar en la muerte su independencia y su libertad absolutas, como conciencia absolutamente negativa" (319)

Sólo si se priva al hombre de su responsabilidad y de su goce de la muerte dándole como esperanza una inmortalidad será posible hacerlo dependiente. Sólo entonces quedará éste anclado a lo accidental y a la existencia alcanzada en cada caso; precisamente porque la existencia es temporal y porque esta temporalidad es finita se presenta el hombre como aquél capaz de "hacer abstracción de todo, de abandonar todo". En realidad, de ser eterna la vida en el modo en que la religión lo pretende, sería una mera ilusión el hombre y su tarea de construir un mundo humano por medio de la acción negadora de lo simplemente dado; alejar la nada de la vida humana significa privarla de todo movimiento propio y sustituir la idea de la libertad del hombre por la del albedrío divino. No es

jugar con las palabras decir que el hombre es nada sin "su" nada propia que llamamos muerte, porque su existencia es una propiedad que deriva del modo peculiar en que la muerte se le hace presente como poderío radical. Por eso reivindica Hegel la finitud, el tiempo, como aquello más propio del ente humano, porque por medio de ella "el sujeto se demuestra libre y absolutamente elevado más allá de toda coacción" (320). Al empuñar a manera de verdad última de sí mismo la libertad de decir el "puedo morir" como existencia más auténtica, el hombre se toma por aquella totalidad de sí mismo para la cual el peligro ha dejado de ser algo exterior y contingente; el riesgo es ahora la infidelidad a un sí mismo que es posibilidad absoluta, y no la imagen del perecimiento biológico. Una de las más grandes aportaciones de Hegel al pensar se encuentra aquí, en la afirmación de que la libertad no es la inmortalidad sino la capacidad de morir. El hombre al que mira Hegel no es ni el animal que encuentra su muerte como un ser empujado más allá del entorno ni el ente eterno de la filosofía de la naturaleza y la teología; por el contrario, se manifiesta el hombre como "aquél que no es nunca lo que es" (321). La identidad para él no se cumple como vigencia ilimitada de lo mismo sino como capacidad para instaurar el movimiento que convierte esa mismidad en la contradicción del devenir histórico. Lo que en la raíz se opone al ser total del ente humano es aquello que suele llamarse instinto de "conservación", en virtud del cual se convierte un hombre en siervo de otro hombre y un grupo de hombres en siervos de una representación, política o religiosa; ante la imagen de la muerte como contingencia exterior inevitable, el hombre se entrega a la servi-

dumbre de querer ser conservado en su miedo a no ser digno de conservarse, pero de existir tal instinto de conservación, tendría éste el sentido de un destino dirigido a ofertar, de entre todas las posibilidades de perecer, aquella más propia para el individuo, pues, en último análisis, "sólo queda el hecho de que el organismo no quiere morir sino a su manera" (322).

Partiendo de este pensamiento, el más alto grado de mutilación a que el hombre puede llegar consiste en ocultarse su "facultad de la muerte", porque tal encubrimiento implica ignorar lo más propio del hombre mismo. No es fortuito que haya siempre un "techo" y una "vanidad" de las obras humanas, una noción simple y rotunda del "más lejos no seguirás", en la concepción que considera al hombre avocado a una vida eterna de pura positividad; diciendo que el hombre muere se levanta éste como ser total o espíritu (en el sentido hegeliano de totalidad, síntesis, obra o historia), y diciendo que es un alma inmortal creada por Dios se vincula al polvo y al barro. Nietzsche ha visto después con claridad difícilmente igualable cuáles son las condiciones de la búsqueda de la otra y eterna vida a manera de bien supremo.

El pensamiento religioso esquivo el concepto mismo del hombre, porque para alcanzarlo es preciso, como Hegel hace, sustituir las nociones de substancia, identidad e inmortalidad por las de sujeto, contradicción y muerte. Quizá nadie en la historia del pensamiento occidental ha pensado la unidad de lo humano como Hegel, filósofo de la contradicción

y lo negativo, y ello deriva de su audacia para "llevar consigo la muerte y mantenerse en ella", como se aclara en el Prefacio de la Fenomenología del Espíritu. Desde el punto de vista de la filosofía, la problemática del ser total que es y necesita ser el hombre para sí mismo está ya expuesta en un fragmento de las Conferencias de Jena de 1803-1804 donde se dice:

"Los individuos son en sí mismos esta muerte en vías de devenir, pero en su acto de devenir-muertos contemplan a la vez su acto de devénir-vivos".

El ser-sabido o conciencia del hombre es el acto puro de poder morir, que es tanto ser susceptible de fallecer y ser susceptible de matar o matarse como, sobre todo, disponer de la muerte en cuanto interior para "preguntar" en la acción, transformando así el mundo dado. Este poderío ^{constituye} ■/el horizonte del discurso y del obrar humano, y su progresivo ensancharse es lo que Hegel comprendió unitariamente como historia.

No temer la muerte es, por cierto, no temer a ningún Dios, porque la muerte, el amo absoluto de la conciencia servil, redime toda servidumbre y exige del sujeto una libertad. Pero no temer la muerte es demasiado poco, pues el hombre es su propia muerte encarnada. Ir con la muerte como aquella posibilidad más peculiar -aquello que Heidegger llama precur-sar- es mucho más que perder el temor de Dios; es privar a la imagen de Dios de suelo alguno donde apoyarse y borrar el hueco que sus huellas dejaron. El Dios lejano de la religión

positiva es el cómo de la inmortalidad humana, y el cómo de la finitud temporal del hombre es el espíritu. Finito el hombre, la divinidad podría existir, pero no para condicionar la existencia humana sino para enriquecerla, porque el hombre sabe que puede morir e incluso darse ^{la} muerte cuando pretenda hacerse dependiente. De este modo abierto a su necesidad más absoluta, el hombre descubre en ella el fundamento de la libertad de su destino original "en una posibilidad heredada pero, sin embargo, elegida" (323).

Lo dicho hasta ahora está por entero en la palabra rotunda y simple del "poeta de la poesía", de Hölderlin:

No lo pueden todo los celestes. Por ejemplo: los mortales llegan primero al abismo. El rumbo cambia con éstos. El tiempo es largo pero sucede lo verdadero(324).

Con tal pensamiento podría cerrarse esta exposición y el libro mismo que le sirve de pretexto, pero es preciso detenerse aún en la idea de la finitud y, más específicamente, en la noción de finitud temporal. Es frecuente suponer que nuestra finitud, la finitud de los humanos, constituye algo semejante a una ~~miseria~~ y, por tanto, una fuente de dolor.

Todo Dasein, todo ser en el mundo o existencia empírica, posee una o, más bien, varias cualidades que lo determinan; esta determinación que resulta imposible erradicar, que constituye al Dasein en su aparecer, hace de él "un ser afirmativo y tranquilo" (325), como cuando decimos de una piedra que es sólida o de los hombres que son corpóreos. Se diría en-

tonces que la piedra pesa y que el hombre posee un cuerpo, y esta tranquila positividad de lo determinado permanecería inalterable, pero para la conciencia toda cualidad es, por el contrario, una negación; los hombres no son pacíficamente corpóreos, sino que insisten, por ejemplo, en oponerse a aquello que llaman su "carne" en nombre de un alma, y si la cualidad que sobre ellos recae no es su cuerpo, sino otra cualquiera no contingente, como el color de la piel, la filiación, etc., sucederá lo mismo, pues toda cualidad en su constituir la simple existencia afirmativa es un límite, de tal manera que si queremos definir a algo por su determinación cualitativa apenas logramos otra cosa que no sea aniquilarlo en cuanto tal; el juicio "esta mesa es blanca" dice en realidad que esta mesa no existe ya, que ha pasado a ser un color, el blanco precisamente, y el juicio "este hombre es viejo" significa, del mismo modo, que no es propiamente tal hombre, sino la vez en la cual ha llegado a transformarse. Los escolásticos y, más tarde, Spinoza, aludían a este ser de la cualidad a través de la fórmula omnis determinatio est negatio, y Hegel desarrolló hasta sus últimas consecuencias dicha constatación. Lo determinado, por el hecho de serlo, tiene en su cualidad determinante un límite que afirmando su existencia, su ser ahí, la niega en todo momento como tal límite; el ente que posee así su ser en el mundo en la forma de una pura contradicción, de un atributo que es a un tiempo su afirmación y su negación, es obligado -dice Hegel- "a un devenir por así decirlo interior; en esto consiste el carácter finito de un algo (etwas)" - (326). La finitud es el modo de expresar el ser

de aquello obligado a concentrarse en sí mismo a partir de la oposición entre su existencia y su negación como límite, oposición cuya naturaleza es la de un desdoblamiento interior. La finitud, y esto es lo que importa dejar bien aclarado, no es ella misma una cualidad que determine externamente a algo, no es un atributo, ni tampoco la unidad de las determinaciones que delimitan a algo como existencia mundana; la finitud se asemeja más a una voluntad que a una cualidad, aunque no sea propiamente un querer, porque ella es el ser de lo determinado, ser que consiste en la necesidad en que se encuentra aquello de lo cual se predica algo de concentrarse en la negatividad permanente de esta predicación misma, renunciando a la tranquila existencia afirmativa para entrar en un devenir interior. La finitud es la reflexión en sí mismo de un ente determinado, la concentración de algo en su propio límite, pues la cualidad que le distingue de toda otra existencia constituye a la vez su propia "barrera" y su propio "deber". Lo finito se "debe" a su determinación, pero como dicha determinación es al mismo tiempo su límite, lo finito descubre que "debe" suprimir la "barrera" que tal cualidad representa, y -puesto que tal supresión constituye la negación misma de su existencia determinada- que su verdadera necesidad es perecer. La barrera y el deber son absolutamente inseparables porque resultan de la escisión que se opera en lo determinado como algo que tiene su propia existencia afirmativa sólo en relación con la inquietud de un ente en su límite, de tal manera que cuando se pone lo uno se pone a la vez lo otro, sin quietud posible, pero no sabríamos entonces definir la finitud si-

no a manera de una relación contradictoria de algo para consigo mismo, y, en efecto, Hegel así lo hace: "aquello que es puesto con su límite inmanente, como estando en contradicción consigo mismo, contradicción que le impulsa a sobrepasarse y a traspasar su límite, constituye lo finito" (327). Sin embargo, esta definición representa ya por sí misma una idea de la finitud que no depende de la tradicional imagen religiosa "Hecha para entristecernos" (328), donde la naturaleza finita del hombre es el resultado de un castigo, una condena. La noción de Hegel es puramente filosófica y despliega la trascendencia, el "sobrepasarse" del ente determinado, a manera de un devenir interior que es absoluta negación de su propia existencia determinada. El verdadero trascender del ente finito es su perecimiento, pero el discurso hegeliano es aquí tan rotundo y preciso que hace innecesaria cualquier interpretación:

Diciendo de las cosas que son finitas entendemos por ello no solamente que presentan un estado definido y específico (...), no sólo que poseen un límite, sino que es más bien el no ser lo que constituye su naturaleza, su ser. Las cosas finitas son, pero su relación para consigo mismas es de naturaleza negativa, en el sentido de que tienden a sobrepasarse. Son, pero la verdad de su ser es que son finitas, que tienen un fin. Lo finito no sólo se transforma, como toda cosa en general, sino que pasa, se desvanece; y esta desaparición, este desvanecerse de lo finito, no es una simple posibilidad que puede realizarse o no, sino que la naturaleza de las cosas finitas es tal que constituye su ser en sí: la hora de su nacimiento es al mismo tiempo la de su muerte (329).

Lo finito no cumple su propia naturaleza sino desvaneciéndose, existiendo en un estado de negación total de su ser, que es propiamente un no ser; la trascendencia de lo finito es su muerte pura y simple, y quizá desde esta perspectiva sea más inteligible la afirmación que en la Fenomenología se hace

del morir como "única obra y único acto de la libertad universal", como aquello que "niega el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre" (330), porque todas las cosas que en el mundo hay son finitas, pero sólo el hombre es esta finitud para sí mismo, esta relación contradictoria immanente en virtud de la cual su naturaleza es a un tiempo un deber y una barrera, una afirmación tranquila y un límite. El hombre no es sólo "un estado definido y específico", no es sólo algo limitado, como tampoco algo que podría perecer pero también perpetuarse afirmativamente, pues el ser en sí (Insichsein) del hombre es un no ser, una naturaleza que únicamente se trasciende con la muerte. La religión dice del hombre que es finito, pero no asume sino el ser de lo finito, siendo así que lo finito carece de ser alguno, pues es el puro acto de devenir en la muerte. La conciencia infeliz, apartándose de la contradicción absoluta de lo limitado, cree formular lo infinito diciendo que es incommensurable y no mortal pero con ello no hace sino pensar una pura abstracción, una negación inmediata de su propia caducidad, siendo así que su caducidad -lo que en la representación religiosa se designa por finitud- es precisamente lo no perecedero, lo que permanece. La muerte es lo no finito de la finitud en general, y un ser del cual se predica que no la posee -el Dios de la conciencia infeliz- es sólo algo determinado que, sin embargo, no dispone siquiera de la facultad de sobrepasar el límite de su naturaleza suprasensible. El concepto de lo infinito no es, por tanto, el resultado de considerar algo excluido de la finitud, el simple extrañamiento de un ente respecto de su fin, sino el despliegue mismo de la finitud.

Se trata de saber si en la concepción de lo finito debemos insistir en su ser, dejando subsistir su carácter perecedero, o si la caducidad, el carácter transitorio de lo finito, no es ella misma perecedera y transitoria (331).

Insistiendo en el ser de lo finito la conciencia sólo descubre un pasar, un desvanecerse. Pero este desvanecerse no se desvanece ni pasa. Si todas las cosas son finitas, si la conciencia es la reflexión en sí misma de esta caducidad, no es preciso salir del no ser inmanente a la finitud para encontrar lo inmutable, pues es inmutable el devenir interior de lo finito mismo. Lo único que se revela caduco y transitorio es la representación que opone de manera exterior finitud e infinitud, que sólo concibe lo infinito como aquello que no es finito, porque buscando lo no perecedero fuera del perecimiento mismo de todo cuanto hay duda en realidad de la triste finitud que quiere establecer como principio de la vida humana. Cuando la religión reclama para la divinidad un ser preservado del devenir interior contradictorio, un ser carente de límites y de determinación alguna, un absoluto que es pura positividad y desconoce el morir, se cierra al mismo tiempo a la conciencia de la verdadera y total finitud del hombre estableciendo que éste es mortal del mismo modo que reconoce el color de sus ojos o el tamaño de sus pies, pues la idea de lo finito como lo ^{no} infinito es una pura abstracción que ni siquiera concibe el acto de morir del cual parte. Lo finito, dice Hegel, no es sólo negación del ser ahí inmediato, "lo finito es lo negativo de lo negativo, y así es como sucumbiendo no sucumbe, no deviene sino otra finitud" (332).

Infinito es sólo el incesante perecer de lo determinado, el perpetuo fin de lo finito, con lo cual el concepto de infinitud resulta de una comprensión profunda de la finitud misma (333), hasta el punto de que toda otra concepción de la infinitud no sólo se opone al recto pensar, sino que desde su mismo nacimiento aparece como algo que "debe ser inaccesible" para la conciencia (334) y únicamente puede existir en forma de verdad impuesta o dogma. Pero en la religión revelada decir de lo infinito, de Dios, que su concepto debe permanecer inaccesible al hombre reenvía a una afirmación de su ser como ser abstracto que sólo habita su propia ignorancia, pues "esta inaccesibilidad no constituye la grandeza de lo infinito, sino su inferioridad, que posee su razón última en el hecho de que lo finito en cuanto tal es mantenido" (335), siendo así que lo finito en cuanto tal no es ya lo perecedero y transitorio, sino precisamente el acto de trascender toda determinación. Lo finito no puede ser mantenido, pues la finitud es un puro tránsito, un sobrepasarse, y permanecer en la caducidad de lo vivo como simple desaparecer de cada cosa es justamente lo imposible, ya que este desaparecer no desaparece jamás, es la ley universal y absolutamente necesaria de la existencia determinada. Lo que la conciencia infeliz comprende es, por tanto, sólo la negación inmediata a que algo se ve lanzado cuando asume su ser en la forma de determinación y, en consecuencia, a manera de límite. Pero ésta es, por paradójico que resulte, la posición de lo finito como realidad, mientras que todo indica en la finitud su irrealidad, su no ser, y pretendiendo manifestar del hombre su nada lo que la religión hace es preservarla de su movimiento y,

por consiguiente, cerrarse a ^{su intuición} ~~la~~ misma. La representación piadosa sólo se supera cuando esta negación inmanente a lo determinado se convierte en ^{su propia} negación ~~de lo~~, cuando asume "en la hora de su nacimiento la hora de su muerte" (336), porque entonces lo que era, por inaccesible, simplemente falso o impuesto -la infinitud- surge de manera concreta y segura, como historia de lo finito que perece. "Sólo el falso infinito", señala Hegel, "es el más allá" (337), porque sólo él necesita huir de la finitud poniéndose en forma de algo exterior al devenir de lo existente, y no se trata ahora de un juicio lógico inferido como la conclusión de un silogismo, porque únicamente desde aquí cabe entender aquello que la conciencia infeliz custodia en la imagen de una resurrección de su divinidad.

El Dios lejano del Antiguo Testamento es el paradigma de la "falsa" infinitud, de lo que debe ser creído inaccesible. Por eso es Yahvéh sólo principio, génesis de lo divino. La verdadera infinitud de algo es más bien el movimiento de perecer, pues el más allá no tiene por ser un no ser, como lo finito, pero este preservarse de la negatividad es a la vez un carecer de existencia concreta, un tener por esencia la pura envidia que se expresa en el "sólo a mí servirás" de Yahvéh. Tal Dios es tiránico en la medida de su inferioridad, y cruel en la medida de su pobreza, no es un Dios de vivos ni un Dios de muertos, sino la pura alucinación elevada a determinación universal de la vida, la penuria custodiada por una conciencia finita incapaz de asumir el infinito movimiento de su finitud, donde lo limitado es sólo negación y no ne-

gación de la negación. Puesto que la representación religiosa de la finitud como castigo por el pecado prohíbe al hombre la conciencia de su verdadero ser finito, la plenitud de los tiempos, el πλήρωμα divino, quedó también fuera de él, a manera de simple imagen de una resurrección milagrosa, y del mismo modo que sancionaba con el misterio los designios de Yahvéh impuso el dogma en el acto de resucitar del Hijo. Careciendo del concepto de la finitud, la tradición evangélica se obligó a separar el hecho de la muerte de su Dios y el hecho de su resurrección, como si ambos momentos fuesen algo unido sólo por un prodigio. ^{Pero} ~~Para~~ hacerse inmortal, Jesús necesitaba morir; es esta simple verdad lo que escapa una y otra vez a la representación piadosa, suscitando el asombro de los discípulos y hasta su incredulidad, porque la fe exige un abismo absoluto entre lo mortal y lo inmortal, y cuando el hombre Jesús devino a través de la cruz, del signo puro de su ser finito, Dios de la nueva religión, la conciencia infeliz no pudo aprehender el movimiento irresistible de ese perecer que no perece y se limitó a buscar en un sepulcro o en el firmamento aquello que justamente a partir de su muerte estaba de manera firme ligado a toda la tierra. Que Dios mismo ha muerto significa en realidad que Dios mismo ha nacido de su abstracto e inmediato presentimiento anterior, que el hombre ha alcanzado una conciencia de lo absoluto como movimiento y no una mera substancia dotada de poder para provocar inundaciones o sequías. Pero apartándose de la verdadera finitud de Jesús, al afirmar su eterna preexistencia, la fe se condenaba a adorar a un Dios que no muere ni tampoco renace, cuyo martirio es un simple simulacro, una comedia dramatizada donde alguien parece

ser crucificado sin serlo, pues es todo el universo de los creyentes el que en realidad resulta atado con clavos a una cruz imaginaria.

El sentimiento piadoso, eterno esquivarse la conciencia infeliz de su propia muerte, reclama una inmortalidad inmediata para su ideal, el mero hecho de no poder morir nunca, y, sin embargo, tal abstracción sólo podía existir para un Dios "celoso", no para la divinidad encarnada. Pero el acto de reflejarse en sí misma la finitud temporal y devenir inmortalidad concreta, esta negación de la negación en virtud de la cual lo divino apareció en la forma del espíritu y no ya como esta o aquella persona, el acto de vivir precisamente sobre la muerte, la divinidad lo cumplió una vez y al precio de la escisión más profunda (338) mientras que constituye el incesante existir del hombre que llamamos historia. Resucitar, si hemos de entender por ello algo que no sea sólo magia y juego de manos, es renacer desde la muerte, y sólo resucita, por tanto, lo que muere. Cuando los conjurados asesinaron a César creían en una finitud del hombre en todo semejante a la finitud que custodia la representación religiosa, pero sólo ellos desaparecieron y sobre el sepulcro de César nació el Imperio. De poco sirve suponer que el lugar de la resurrección es otra vida, pues la resurrección sería ella misma otra para el vivir que le sirve de fundamento y, por consiguiente, sería una resurrección ^{fallida} ~~que no resucita~~, incapaz de revivir lo suprimido; no sería una muerte de la muerte, sino sólo un ser empujado a otro ámbito del cual nada sabe decirse. Lo infinito que la religión custodia es "el no de lo finito" (339), algo "superpuesto" o colocado en

un plano diferente (340), un "primer elevarse de la representación sensible más allá de lo finito" (341), pero esta idea hace de lo eterno e inmutable una abstracción hostil, algo que necesita lo perecedero para limitarse a decir que no se le asemeja.

Nos encontramos así ante dos precisiones, ante dos mundos, uno finito y otro infinito, y las relaciones que existen entre ellos son tales que lo infinito es sólo el límite de lo finito o, dicho de otro modo, que no es él mismo sino un infinito finito (342).

El único concepto posible de la infinitud es aquél que la contempla inseparablemente unida a la finitud, como algo que vive del sobrepasarse propio de ésta, pues lo que se obtiene de un infinito que sólo contiene el no de lo finito es la finitud misma; diciendo de Dios que no es mortal y, por consiguiente, que no es hombre, se pone en el más allá del límite un nuevo límite, un punto incumplido del sí mismo que únicamente podía suprimirse suprimiéndose la idea divina a sí misma o, lo que es idéntico, revelándose lo inaccesible, apareciendo como divinidad encarnada. Dicho movimiento es el despliegue de lo que Hegel llama "el infinito verdadero", porque no escapa de la finitud, sino que se reconoce y afirma en ella, en una posesión de la muerte que la piensa afirmativamente. Puesto que su naturaleza es especulativa, conceptual, y no cabe aprehenderla por medio de intuiciones, recuerdos, sentimientos ni imágenes, la muerte y resurrección del Mesías es el misterio de los misterios cristianos, causa de estupor e incredulidad entre los apóstoles. Pero tal misterio es el simple fundamento de la historicidad del ente determinado, la verdad profunda de que el

hombre, sucumbiendo, no sucumbe y pasando sobre sí mismo no pasa sino a ser este "mismo" que en el comienzo era sólo una intuición imprecisa.

El proceso en el cual lo infinito se degrada consiste en no ser sino una de sus determinaciones en relación con lo finito, y, por consiguiente, lo uno de los finitos, pero hace de esta diferencia consigo mismo su afirmación y deviene, en virtud de este hecho, el infinito verdadero (343).

La degradación de lo infinito a la unidad absoluta de la finitud, al hombre, es en realidad el movimiento que arranca lo divino de su ser inaccesible y el proceso donde se suprime la escisión de lo real en un más acá y un más allá. Pero el fin de dicha escisión es la muerte de la falsa infinitud, la caducidad de cualquier idea de lo divino que lo define como separado de la finitud o superpuesto a ella y, en definitiva, la manifestación de una divinidad que sólo deviene infinita constituyéndose en "lo uno de los finitos", en descendiente o hijo del hombre. En la Fenomenología del Espíritu Hegel describe una muerte y resurrección de Jesús que necesariamente permanece oculta para la conciencia devota, en tanto en cuanto carece ésta, en su devoción, del vínculo que une la libertad a la muerte. A través de la crucifixión del Cristo,

la muerte deja de ser lo que de modo inmediato significa, el no ser de este algo singular, para transfigurarse, convirtiéndose en la universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita cada día en ella (344).

El paso de la singularidad a la universalidad, de la figura inmediata y objetiva a la conciencia del espíritu, de la representación al concepto, se consuma a través de la muerte del Cristo, cuya resurrección consiste propiamente en un recuerdo que es "autoconciencia universal" (345), pues, como señala Hegel,

La muerte del mediador no es solamente la muerte de su lado natural o de su particular ser para sí; no muere solamente la envoltura ya muerta, sustraída a la esencia, sino que muere también la abstracción de la esencia divina (346).

La aniquilación de la mera naturalidad, del Dasein inmediato, no sería en realidad una muerte, pues tratándose de un hombre divino este ser ahí es sólo una envoltura carente de vida, y aquello que requería una mediación negativa, un perecer, era la abstracta esencia divina que los hombres tenían por figura de lo absoluto. Lo que estaba llamado a desaparecer era Dios mismo, no su cuerpo humano, para que así fuese transformada la falsa infinitud en la "universalidad del espíritu que vive en su comunidad y muere y resucita cada día en ella". La conciencia infeliz es, sin embargo, incapaz de pensar, sólo conoce el sentimiento y la representación, donde el pensar no sabe que piensa, y este despliegue en virtud del cual lo infinito se degrada a lo uno de los finitos -a la comunidad- y alcanza así su conciencia en la autoconciencia de los hombres que se ven nacer en el acto de morir, es para ella únicamente un dolor y un padecer a causa de la operación que otro lleva a cabo. En la muerte de Jesús morían el hombre aterrado ante su propia finitud y el abstracto Dios inmediatamente infinito, pero el

concepto de esta transformación de todo el universo religioso no pudo concebirlo, aunque era sólo él su término y su cumplimiento. La idea de un hombre divino que quería morir y muriendo renacía en el espíritu de la comunidad, el alma piadosa sólo la acogió en forma de angustia y desamparo, sin asumir en ella el movimiento de la conciencia alcanzando un saber de lo divino que era al mismo tiempo el saber acerca de su propio fin.

Esta muerte es el sentimiento doloroso de la conciencia infeliz de que Dios mismo ha muerto. Esta dura expresión es la simple expresión del simple saber de sí mismo más íntimo, el retorno de la conciencia a las profundidades de la noche del yo-yo. Este saber es, pues, la espiritualización (Begeistung) por medio de la cual la substancia ha devenido sujeto, por medio de la cual su abstracción y su carencia de vida han muerto, por medio de la cual, por consiguiente, la substancia ha devenido realmente autoconciencia simple y universal (347).

La Encarnación era incompleta si no atravesaba la mediación suprema de la muerte. Cuando la abstracta esencia divina fué mediada, cuando el Dios de la conciencia antigua pereció, el fiel hubo de atenerse a la dura verdad de la muerte de su Dios, pero tal muerte era a la vez "el simple saber de sí mismo más íntimo", el regreso de la conciencia a la conciencia misma, donde todo el movimiento de lo divino revelaba al hombre la verdad de su propia muerte, la certeza de su ser finito llamado a sobrepasarse infinitamente. El Cristo muerto no se opone ya como una objetividad al conjunto de los hombres, al hombre en cuanto tal, pues es él su devenir mismo elevado a concepto, su propia autoconciencia. Frente a la vida de Jesús el fiel es obligado a contemplar

"la noche del yo=yo", el abismo de una identidad que sólo negativamente aparece, concentrándose en el movimiento de un Dios que es su propio movimiento, descubriendo en la historia de Dios la historia de una abstracción que deviene realidad concreta sólo al ^{Poder} morir. La muerte de Jesús exigía del fiel saber que el Cristo era un yo y que él mismo era un yo igualmente, que lo divino no era sino la idea de su propia subjetividad absolutamente negativa, "pero la significación positiva de esta negatividad o el que la substancia haya llegado a ser autoconciencia absoluta, esto es para la conciencia devota un otro" (348). Asumir que la muerte de Dios era el "saber del ser dentro de sí" (349), el interior puro del hombre, reconocer en la resurrección del Mesías la propia resurrección a partir del extrañamiento, concebir el relato de la Pasión a manera de historia de la conciencia humana al fin emancipada de su servidumbre ante una representación de sí misma como algo objetivo, natural y particular, todo ello era, sin embargo, imposible para el alma que tenía por verdad el fervor carente de palabras, y la muerte de Dios fué para ella la operación de un otro, un azar o contingencia, por consiguiente, y no la obra de su propio esfuerzo. Vió su interior absoluto como exterior y su tortura de siglos sólo en forma de martirio de un ente ajeno, incapaz de reconocer en la conciencia de la vida y la muerte de Jesús la autoconciencia simple y universal. Tenía ante sí el concepto de la muerte en la muerte del mediador, pero sólo lograba ver en ella un milagro y, por tanto, un acto fortuito que excepcionalmente suspendía el orden natural de las cosas sin sobrepasarlo de modo efectivo.

Su propia reconciliación entró, por tanto, en su conciencia como algo lejano, como la lejanía del futuro; del mismo modo que la reconciliación que llevaba a cabo el otro sí mismo se manifestó como algo lejano en el pasado (350).

Puesto que su saber acerca del Cristo no era la autoconciencia del fiel, la reconciliación apareció desdoblada en un pasado y un futuro que sólo tenían en común la lejanía, pero esta reconciliación era entonces sólo el fué o el será carentes de vida, mientras que "el presente, el lado de la inmediatez y del ser ahí, es el mundo, que debe esperar aún su transfiguración" (351). Atrás quedó la redención de Jesús y por delante la redención y el juicio de los hombres, pero con ello los humanos no hicieron sino ocultarse al "hombre divino universal, la comunidad, que tiene por padre su propio obrar y su saber" (352).

Sólo pereciendo y arriesgándose en el deseo de perecer sobrepasa el más allá su más allá hasta devenir existencia concreta o histórica. Finitas son todas las cosas, y finito absolutamente el hombre que sabe de ello, pero no así la finitud misma, cuyo permanente no ser, cuya inextinguible negatividad, trasciende siempre la representación de un infinito exterior, de una mera substancia sin tiempo. Haciendo de lo infinito un milagro, una mera negación de lo finito ella misma milagrosa, sólo se alcanza un inmutable caduco, una grandeza edificada sobre la inferioridad, una infinitud finita. Pero la historia es el elemento donde lo finito y lo infinito se suprimen y afirman recíprocamente, porque en ella todo cuanto existe aparece como el resultado de una mediación

en virtud de la cual lo muerto se conserva y lo vivo perece, en un devenir incesante que hace del límite de lo determinado el principio mismo de aquello que limita. Sólo la historia contiene el concepto del infinito perecer de lo finito como el acto mismo de sobrepasarse esta finitud. El "devenir interior" al cual se ve impulsado el ser ahí (Dasein) puesto en una oposición entre su existencia y su límite immanente -lo que Hegel definía como "el caracter finito de un algo" (353)- esta progresión contradictoria e incontenible que conduciendo a la muerte no muere, es la más cercana noción de una infinitud verdadera, pero la conciencia de este devenir ya no es conciencia de un más allá ni de un más acá sino certeza de ser ^{en el} ~~en el~~ /tiempo. Lo que ante ella aparece no son representaciones contradictorias de lo condicionado y lo incondicionado, de la caducidad de todas las cosas y de la caducidad de esta universal caducidad, porque no se mueve ya en un universo abstracto donde lo infinito es solamente inaccesible y lo finito solamente triste, sino que ha alcanzado la síntesis, la supresión ~~recíproca~~ de estos extremos en el concepto de la historia. Hegel dice:

El tiempo es el factor negativo de lo sensible; el pensamiento es la misma negación, pero en su forma profunda, infinita, donde todo lo existente en general se disuelve y, en primer lugar, la existencia finita, la figura definida (354).

La etapa alcanzada en la conciencia de la finitud es, pues, el pensamiento en cuanto tal. Ahora es posible regresar a la consideración religiosa del morir. Aparentemente se limita a afirmar: los hombres son mortales, Dios es inmortal.

Pero también dice la historia sagrada lo contrario: los hombres no mueren nunca, fué Dios mismo el único que pereció una vez en el tiempo. La proposición que mantiene como artículo de fe la inmortalidad del hombre puede entenderse en dos sentidos claramente delimitados: 1) el hombre no es un individuo, como la divinidad, sino un uno múltiple, una estirpe o, mejor aún, su propia especie, y sólo morirá realmente si fuese incapaz de perecer, pues este perecer es la vida, la inmortalidad, de la especie; 2) el hombre, habitante de lo sensible, abandona lo sensible pero no abandona la vida, pues una potencia exterior a él se encarga de trasladar su cadáver del reino terrestre al reino celeste, donde el tiempo no es ya un fué. La conciencia infeliz tiene por dogma esto segundo, y algún pensador ha designado tal desventura como "terror a la historia" (355).

Este terror a la historia, la idea del tiempo a manera de algo que nos gasta y pierde, se traduce desde la más remota antigüedad en teorías cíclicas, en significaciones escatológicas del hecho histórico, en rituales donde las hazañas de los arquetipos son reiteradas una y otra vez como si sucedieran hoy, en la consideración de todo pensamiento nuevo en forma de pecado o frente de inquietud que debe ser abolida. El universo religioso se agota por lo general en la categoría de la repetición, trasladando la certeza de que nada nuevo sucede en el reino natural al ámbito propio de la cultura humana, que o bien se limita a reiterar los sacramentos y actos

recibidos como sagrados o bien es sólo "vanidad y atrapar vientos". La existencia histórica se concibe en forma de purificación o purgatorio, y jamás es puesta en cuestión la normalidad del dolor; en el mejor de los casos, el aquí, la vida concreta y cambiante de los individuos y los pueblos, es mera prueba, material de hechos y propósitos que sirve para decidir en un juicio la subsistencia eterna, infernal o celeste. El sentimiento de esta vanidad de todo devenir, la oculta pasión referida al retorno, a la repetición, que busca ingresar en la paz de lo inorgánico, se expresa en la añoranza de un día sin fin:

Le dije a mi alma: soslégate y espera sin esperanza
porque la esperanza sería esperanza de la cosa equi-
vocada; espera sin amor
porque el amor sería amor a la cosa equivocada; queda
aún la fe
pero la fe y el amor y la esperanza están todos en
la espera.
Espera sin pensamiento, porque no estás preparada
para el pensamiento.
Así la oscuridad será la luz, y la quietud la danza.
(356)

Esta espera ontológica reenvía a una inmortalidad que no se apoya sobre la muerte. El acto incorruptible que le sirve de fundamento puede ser un comienzo, un paraíso perdido, o también un final de la historia, un juicio universal. Ambas representaciones viven de lo mismo, del no al tiempo y a su obra, en virtud de la cual todo lo inmediato posee como destino ser abolido. Si el mito se sitúa en el comienzo, el proceso religioso/^{se}plantea en forma de una constante rememoración que tiende a desplazar la totalidad de cuanto hay a un antes absoluto. Si se sitúa en el final, lo sacro se constituye a

manera de presentimiento de aquello que está todavía por venir, pero cuya naturaleza y sentido se encuentran ya definidos. Es la posibilidad, lo abierto, aquello que se excluye siempre y en todo caso. Como señalaba un filósofo, "Cristo promete un nacimiento al que no puede seguir ninguna muerte; Buda promete una muerte a la que no puede seguir ningún nacimiento y, por tanto, ninguna nueva muerte" (357). El conocimiento de las religiones demuestra que en todas partes existe una representación alegórica del fin y del comienzo del devenir temporal, y que todo sacrificio, todo rito, tienen por fundamento una anulación del presente en el pasado, pues los actos religiosos no sólo repiten lo que ya realizaron los héroes o divinidades de los orígenes, sino que reclaman ser la reposición inmodificada de dichos prodigios; cuando el oficiante distribuye el pan y el vino donde habitan la carne y la sangre de su Dios no sólo recuerda la institución de la eucaristía, sino que revive la Cena, y su acción no transcurre después ni antes de ella, pues carece de tiempo alguno. Pero si el tiempo "factor negativo de lo sensible"(358) es apartado en el rito como siendo una efectiva realidad sólo para las obras humanas, se aparta también el pensamiento, que "es esta misma negación, pero en su forma profunda, infinita", y, privados del pensar que los vivifica, los ceremoniales piadosos se transforman en un puro exterior petrificado que pretendiendo resistir al cambio sólo consigue hacerse él mismo caduco. La esperanza se degrada a espera, y el futuro es sólo la imagen de una repetición; solo cabe aguardar sin pensamiento, porque el pensamiento sería conciencia del tiempo, y el tiempo nada puede ser para los sacrificios y oraciones debidos a un Dios. Los fieles se demudan y palidecen cuando de algún modo presienten cerca-

(sigue)

na la muerte, instauran incluso el ritual de extremaunción para mitigar su pavor, pero temen algo que ellos mismos dicen no existente. La muerte es tanto más terrible para el cristiano cuanto que le resulta simple y puramente inconcebible, disociada en una inmortalidad del individuo todo como dogma y un corromperse del cuerpo como certeza de los sentidos. Prohíbe la ley canónica incinerar un cadáver considerando quizá que es más fácil devolver a la vida en los cielos los huesos que las cenizas, pero teniendo la muerte sólo por una certeza empírica a la cual se opone la obligada fe en otra vida incorruptible, es el terror del que paga misas por el descanso de su alma la única verdad que permanece. Huyendo de la verdadera finitud, rechazando la muerte a manera de fenómeno exterior, la religión esquivo el poder ser absoluto del hombre. Ofrece a los fieles una suprema omnipotencia en la inmortalidad, pero tal omnipotencia es, vista de cerca, la más completa servidumbre, que se paga sometiendo el pensamiento todo al universo de la representación. Si la religión esclaviza al hombre es porque le prohíbe la conciencia de su propia muerte, cerrando así el horizonte ilimitado de la vida. Para las religiones el hombre es aún el animal que recibe la muerte desde fuera, que es empujado fuera de su ámbito propio y conducido a otro, sea éste el reino celeste de los espíritus carentes de tiempo, sea el universo de la materia inorgánica. Varios años antes de publicar la Fenomenología del Espíritu, Hegel señalaba en el artículo sobre el Derecho Natural:

Este absoluto negativo, la libertad pura, es en su manifestación la muerte; y por la facultad de la muerte el sujeto se demuestra libre y absolutamente elevado por encima de toda coacción (359).

De la muerte que vislumbra la religión puede decirse siempre en justicia el viejo sofisma de Epicuro: no hay muerte en el hombre, porque mientras éste es falta la muerte y, cuando ésta adviene, falta el hombre. Pero porque la religiosidad niega abstractamente esa muerte que no muere, la historia, es ella misma su expresión más determinada, el campo donde la verdad inmutable se transforma incesantemente, donde cada nueva etapa de la conciencia es sólo herejía para la conciencia anterior. Considerando que su doctrina era en cada caso la razón eterna, la fe no ha sido sino una reforma de la reforma, una interpretación de la interpretación, cuyos credos son tantos como constituciones tiene un estado, aunque jamás haya renunciado al dogmatismo, a la pretensión de que "lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado fijo o que es sabida de un modo inmediato" (360). Pero dogmáticamente sólo es posible contestar "a preguntas tales como cuándo nació Julio César o cuántas toesas tiene un estadio" (361), en última instancia, al número de cosas contenido en una docena de cosas.

Cualquier filosofía de la libertad debe, por tanto, arrancar de una reflexión acerca de la muerte, detenerse en este fenómeno donde se le entrega al hombre la negatividad absoluta como absoluta positividad, y reconocer en él su propio fundamento. Los versos de T.S.Eliot antes citados, escritos con ocasión de convertirse el poeta a la religión católica, pueden reflejarse sobre sí mismos a través de otros que Rilke improvisó:

Cual la naturaleza entrega los seres a la aventura de su denso deseo y no protege a ninguno en su terruño o ramaje, tampoco nos quiere más a nosotros el fundamento de nuestro ser; se arriesga con nosotros. Sólo que nosotros más aún que la planta o el animal, vamos con este arriesgar, lo queremos, y aún a veces somos más arriesgados (y no por egoísmo) que la vida misma, un soplo más arriesgados... (362)

Este ser un soplo más arriesgados se enuncia filosóficamente en la proposición que dice: el espíritu sólo se descubre a sí mismo en la historia. El espíritu no es ninguna substancia que esté más allá de la existencia; por el contrario, el espíritu es en el tiempo (363), como historia de sí, porque el tiempo devenido palabra es su verdadero despliegue. Hegel definió la historia como "encarnación del espíritu bajo la forma del acontecimiento, de la realidad natural inmediata" (364), y en esta ~~co~~ntradicción absoluta de la libertad y la facticidad, de la razón y de la necesidad ciega, es preciso permanecer si el pensar quiere ser fiel a sí mismo. En el Prefacio de la Fenomenología del Espíritu se lee:

La muerte, si así queremos llamar a esta irrealdad, es lo más espantoso, y retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y quiere preservarse pura de la destrucción, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es esta potencia como lo positivo que se aparta de lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es esta potencia cuando mira cara a cara a lo negativo y permanece cerca de ello. Esta permanencia es la fuerza mágica que hace que lo negativo vuelva al ser. Es lo mismo que más arriba se llamaba sujeto (365).

La filosofía no es abstracto saber de las cosas eternas, ni el edificante discurso donde lo que el sentido común conoce es formulado en otros términos. La muerte, ese no ser absoluto de lo real, esa irrealdad que sólo se demuestra a sí misma en su movimiento de perecer en el perecer incesante, es aquello que permite al espíritu conquistar su verdad, y es el espíritu el objeto y la meta de toda filosofía. Nada hay más peligroso que pensar, pues el pensamiento es lo que "requiere una mayor fuerza", una mayor osadía, y la operación del entendimiento es el acto de lograr que lo "negativo vuelva al ser". La esencia del espíritu es la libertad, pero la libertad es aquello que se pierde y aquello que se vende o aliena, lo supremo que en el tiempo se extraña del sujeto haciendo de su existencia una servidumbre, algo sintetizado con el ser de la coseidad en general, y, sin embargo, si en el tiempo la libertad es sólo como libertad perdida, el tiempo mismo contiene aquél largo camino donde el espíritu recupera la plenitud. En el tiempo se pierde la libertad, se gasta en la pura inquietud de su despliegue, pero sólo en el tiempo retorna ella después de recorrer la experiencia del extrañamiento. El concepto más alto de la filosofía del espíritu es la libertad, pero la filosofía de la libertad es una reflexión sobre el tiempo y su obra o, por decirlo de otro modo, una reflexión sobre la forma en que para el hombre este tiempo aparece o surge, es decir, sobre la historia, porque el hombre ha logrado hacer de lo negativo, de aquello inmerso en el devenir irresistible de la finitud, la expresión del movimiento de su propia conciencia, y el fué ya no es jamás para él un simple no ser del cual se aparta como lo haría un

animal con los cadáveres que encuentra a su paso, sino que se mantiene en lo muerto viendo en el ayer ~~su~~ hoy y en el hoy su ayer. La libertad que define al espíritu y lo funda no es, por tanto, un no ser afectado por las cosas mundanas, ni una intemporalidad, ni, menos aún, el ser positivo no mediado, porque el espíritu "sólo se descubre a sí mismo en el absoluto desgarramiento", sólo se encuentra en el estado de perdido en el tiempo y amenazado por la muerte. La libertad del espíritu no es un estar fuera de la existencia empírica, ni un preservarse del dolor y la penuria, sino que se realiza precisamente en el Dasein y sobre él; por eso afirma Hegel como libre únicamente la conciencia de la necesidad y no la conciencia incondicionada, pues tal abstracción es sólo el ensueño de los sometidos a servidumbre, y el espíritu libre es esencialmente resultado de un movimiento donde la voluntad y la facticidad se enriquecen a través de una negación recíproca hasta que la razón se reconoce en lo real y lo real se manifiesta como razón objetiva o, por decirlo en los mismos términos hegelianos, en un movimiento donde el espíritu "descubre al ser ahí (Dasein) como pensamiento y concibe en su pensar el ser ahí" (366). Esta inquietud absolutamente negativa de toda determinación alcanzada donde el espíritu conquista la conciencia de sí es la historia universal, y es en ella donde el pensamiento puede descubrir el despliegue de la libertad concreta en su devenir necesidad de sí misma. "Para la filosofía", decía Hegel, "nada hay perdido en el pasado" (367), porque no se esquivo de lo muerto ni lo cree tampoco inmediata y positivamente vivo, y al arriesgarse a considerar el ser

como devenir contempla la muerte en todo lugar, incluso donde ella se oculta como evolución apacible. "La evolución, tranquiliza la creatividad en la naturaleza, constituye para el espíritu una lucha dura, infinita, contra sí mismo" (368), pues asumiendo en su ser lanzado a la necesidad el camino a través del cual alcanza la plenitud, se compromete a no recibir del exterior la muerte, sino a ser él mismo esta muerte, y por eso señala Hegel que en el espíritu "la muerte natural tiene más bien la apariencia de un suicidio" (369). Constituido como concepto de la finitud, como universalidad que abarca todos los momentos particulares de su despliegue, el hombre se ha erigido en aquello que media o niega toda existencia independiente, pero no se ha percatado aún de que esta libertad representa tomar en sus manos la función del tiempo, convirtiéndose en el señor de la muerte, otorgándola un sentido positivo. La historia es el desarrollo incontenible del perecer de lo finito, pero en ella, por así decirlo, es la muerte lo que muere, lo que deviene "irrealidad", y no porque alguna fuerza exterior, divina o maléfica, detenga el movimiento negativo de la conciencia, sino porque en ella el no ser radical de la muerte, la posibilidad de la absoluta imposibilidad de la vida, surge como negación que se niega a sí misma:

sin duda, el espíritu se levanta contra sí mismo, devora su propia existencia, pero devorándola la transforma (370).

Como el propio Hegel decía, "para los que rechazan este pensamiento, el espíritu no ha dejado de ser una pala-

bra vacía, ni la historia un juego frívolo de pasiones y hechos contingentes" (371). De poco sirve suponer que un "gobierno superior" rige a al mundo, porque tal representación es una mera fe que sólo sabe rezar cuando la desolación adviene, un sentirse obligado a reconocer en el caos la providencia y en la providencia un designio tan sabio como incognoscible. Para el pensar que esquivo la conciencia de la muerte, que sólo concibe la infinitud como lo no finito, que sólo tiene por libre al ente incondicionado, que cree en dos mundos y en dos verdades, la historia es, en el mejor de los casos, un plan inconcebible, y el espíritu que se lleva en ella a la madurez es, también en el mejor de los casos, una paloma blanca que sobrevuela la tierra preservándola de la sangre y el dolor.

El movimiento en virtud del cual educa la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu cumple como historia real. La comunidad religiosa, en tanto que es primariamente la substancia del espíritu absoluto, es la tosca conciencia que tiene un ser ahí tanto más bárbaro y duro cuanto más profundo es su espíritu interior, y su sordo sí mismo tiene que trabajar, por ello, tanto más duramente con su esencia, con el contenido de su conciencia, extraño para él. Sólo cuando ha renunciado a la esperanza de superar el ser extraño de un modo externo, es decir, extraño, se dirige a sí mismo, puesto que el modo extraño superado es el retorno a la autoconciencia, se dirige a su propio mundo y a su propio presente, los descubre como su patrimonio y ha dado, con ello, el primer paso para descender del mundo intelectual o más bien para animar espiritualmente su elemento abstracto con el sí mismo real (372).

Hegel escribió estas líneas en el capítulo final de la Fenomenología del Espíritu, relativo al "saber absoluto". Todas las páginas que anteceden son solamente un comentario extenso a dicho pensamiento, y sería por demás inútil hacer

un comentario del comentario ahora que ha conseguido cerrarse
la exposición sobre sí misma y terminar donde comenzaba.

NOTAS

=====

CAPITULO PRIMERO

LA CONCEPCION DE LA LEY EN KANT Y SU INFLUJO EN EL JOVEN HEGEL

=====

- (1) J.D'Hont, Hegel Secret, E.U.F., Paris, 1968.
- (2) I.Kant, Crítica de la Razón Práctica. Como en el caso de las obras de Hegel, se cita la edición alemana de obras completas (Gesammelte Schriften, hrsg. von der königlichpreussischen Akademie der Wissenschaften, 1902-1913, Band V, que en abreviatura se transcribe como AK.) y una edición en lengua latina (en este caso, la traducción de J.Gibelin, Critique de la Raison Pratique, Vrin, Paris, 1965, que en abreviatura se transcribe como CRP.). AK., págs. 4-5; CRP., pág. 16.
- (3) AK., pág. 10; CRP., pág. 17.
- (4) AK., pág. 10; CRP., pág. 18.
- (5) AK., pág. 12; CRP., pág. 19.
- (6) AK., pág. 17, nota 1; CRP., pág. 20, nota 1.
- (7) AK., pág. 37; CRP., pág. 32.
- (8) AK., pág. 38; CRP., pág. 33.
- (9) AK., pág. 38; CRP., pág. 33.
- (10) AK., pág. 40; CRP., pág. 34.
- (11) AK., pág. 50; CRP., pág. 41.
- (12) AK., pág. 54; CRP., pág. 44.
- (13) AK., pág. 58-59; CRP., pág. 46-47.
- (14) AK., pág. 72; CRP., pág. 56.
- (15) AK., pág. 74; CRP., pág. 57.
- (16) AK., pág. 83; CRP., pág. 61.
- (17) AK., pág. 103; CRP., pág. 72.
- (18) AK., pág. 106; CRP., pág. 74.
- (19) AK., pág. 107-108; CRP., pág. 75.
- (20) AK., pág. 113; CRP., pág. 77.

- (21) AK.,pág. 113; CRP., pág. 77.
- (22) AK.,pág. 115; CRP., pág. 78.
- (23) AK.,pág. 134; CRP., pág. 89.
- (24) AK.,pág. 138; CRP., pág. 91.
- (25) AK.,pág. 142-143; CRP., pág. 93.
- (26) AK.,pág. 143-144; CRP., pág. 93.
- (27) AK.,pág. 148; CRP., pág. 95.
- (28) Las críticas de Hegel a esta doctrina del deber no se incluyen en este lugar, ya que la mayor parte del volumen está dedicada a ello precisamente.
- (29) AK.,págs. 150-151; CRP., pág. 97.
- (30) AK.,pág. 154; CRP., pág. 98.
- (31) AK., págs. 158-159; CRP., pág. 101.
- (32) AK.,pág. 172; CRP., pág. 109.
- (33) AK.,págs. 173-174; CRP., pág. 110.
- (34) AK.,pág. 178; CRP., pág. 112.
- (35) AK.,pág. 178; CRP., pág. 112.
- (36) AK.,pág. 179; CRP., pág. 113.
- (37) AK.,pág. 181; CRP., pág. 114.
- (38) AK.,págs. 183-184; CRP., pág. 115.
- (39) AK.,pág. 184; CRP., pág. 115.
- (40) AK.,págs. 211-212; CRP., pág. 132.
- (41) Cf. el capítulo acerca de Crimen, Gracia y Destino, págs.416 y ss.
- (42) AK.,pág. 213-214; CRP., pág. 133.
- (43) AK.,pág. 221; CRP., pág. 137.
- (44) AK.,pág. 226; CRP.,pág. 140.
- (45) AK.,pág. 229; CRP., pág. 141.

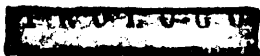
- (46) AK.,pág. 231; CRP., pág. 142.
- (47) AK.,pág. 231; CRP.,pág. 142.
- (48) AK.,pág. 231; CRP., pág. 142.
- (49) AK.,pág. 233; CRP., pág. 143.
- (50) AK.,pág. 237; CRP., pág. 145.
- (51) AK.,pág. 237; CRP., pág. 145.
- (52) AK.,pág. 249-250; CRP., pág. 152.
- (53)AK.,pág. 250; CRP., pág. 152.
- (54) AK.,pág. 251; CRP., pág. 152.
- (55) AK.,pág. 253; CRP., pág. 153-154.
- (56) AK.,pág. 257; CRP., pág. 155.
- (57) AK.,pág. 257; CRP., pág. 156.
- (58) AK.,pág. 257; CRP., pág. 156.
- (59) AK.,pág. 258; CRP., pág. 156.
- (60) AK.,pág. 288-289; CRP., pág. 175.

CAPITULO SEGUNDO

- (1) F.W.I. Schelling, Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, edición bilingüe, texto francés de S.Jankelèvitch, Aubier, Paris, 1950, pág. 23.
- (2) Schelling, ob., cit., pág. 25.
- (3) Hegel, Lecciones sobre Historia de la Filosofía, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1955, tomo III, pág. 464.
- (4) Cf. el capítulo 3º de la presente investigación.
- (5) Esto lo expresa Hegel (ob. cit., t.III, pág. 461) diciendo: "la conciencia de sí no quiere ya pensar la esencia absoluta como la substancia inmediata. Contra esta substancia se ha resistido siempre, en parte, la conciencia de sí, que no encuentra en ella su ser para sí y que, por tanto, añora su libertad".
- (6) J.G.Fichte, Oeuvres Choiesies de Philosophie Première, trad. A.Philonenko, Vrin, Paris, 1964, pág. 310.
- (7) Hegel, ob. cit., t. II, pág. 463.
- (8) N.Hartmann, La Filosofía del Idealismo Alemán, Sudamericana, Buenos Aires, 1960, vol.I, pág. 94.
- (9) Hegel, ob. cit., t.III, pág. 465.
- (10) Hegel, ob. cit., t.III, pág. 468.
- (11) Cf. capítulo 1º de la presente investigación, primera parte: analítica de la pura razón práctica.
- (12) Las posteriores exposiciones de la Wissenschaftslehre alterarán sustancialmente el sistema del idealismo subjetivo. La filosofía de la contradicción va dando paso a una filosofía de la identidad donde el principio del Yo absoluto es sustituido por la noción tradicional del ser y acaba anclándose en una metafísica de lo absoluto. Esta evolución es extraordinariamente interesante para la historia de la filosofía en cuanto permite contemplar el despliegue de un sistema cerrado de la subjetividad hasta formas menos unilaterales del idealismo, pero su exposición no corresponde a este lugar, sobre todo porque los trabajos de 1810, 1812 y 1813 fueron editados póstumamente y no influyeron, por tanto, en el pensamiento de Hegel.
- (13) Cf. capítulo 8º de la presente investigación, pág. 426 y ss.

NOTAS

En lo que respecta a las obras de Hegel, figuran en las notas por sus abreviaturas, que pueden consultarse en el apartado sobre bibliografía citada. Los tres trabajos más utilizados de este filósofo -a saber: la Fenomenología del Espíritu, la Ciencia de la Lógica y los llamados Escritos Teológicos de Juventud- se reseñan en la edición alemana y en la traducción española o, en su defecto, francesa disponible. Las dos cifras que especifican los fragmentos bíblicos corresponden, naturalmente, la primera al capítulo del libro y la segunda al versículo. Respecto de las otras obras que figuran a pie de página, los detalles de edición, fecha y lugar pueden consultarse en la bibliografía citada al final del volumen.



CAPITULO TERCERO

(1) H. Heine, Contribution a L'Histoire de la Religion et de la Philosophie en Allemagne, pag. 287.

(2) Cf. la bibliografía sobre Hegel citada al final del volumen.

(3) Sens et Non-Sens, pág. 110.

(4) Schopenhauer, citado por K. Popper, en La Sociedad Abierta y sus Enemigos, vol. II, pág. 16.

(5) K. Popper, La Sociedad Abierta y sus Enemigos.

(6) K. Popper, ob. cit., vol. II, todo en la misma pág. 15, seguida de varios centenares mas, prácticamente idénticas, hasta culminar en la afirmación de que "la historia carece de sentido (...) no existe; sólo hay un número indefinido de historias de toda suerte de aspectos de la vida humana" (págs. 384-385). Para justificar una formación basada en las enciclopedias de frases célebres, en las anécdotas singulares y en la sección de sucesos de los diarios, no era quizá preciso escribir dos volúmenes sobre Platón, Aristóteles, Hegel y Marx como enemigos de la libertad, pero la mala conciencia es casi tan prolífica como la mera ignorancia. Popper conocía sin duda el texto de la alocución de Hegel a sus alumnos que abre este libro.

(7) "Los adheridos particularmente al sistema de Hegel podían creerse autorizados a continuar siendo conservadores (...); los que, al contrario, veían lo esencial de la filosofía de Hegel en el método dialéctico, podían tanto en religión como en filosofía, inclinarse hacia la posición más extremada"; F.Engels, Feuerbach et la Fin de la Philosophie Classique, pág. 43.

(8) Para Hegel, el idealismo no fué sino un fenómeno de la historia del espíritu, concretamente el momento en que la conciencia descubre el mundo como su mundo y no pretende ya salvarse de él a través de una religión positiva, sino encontrarse en él a través del saber que suprime el extrañamiento anterior. En este sentido, el comienzo del capítulo V de la Ph.G., las notas de J.Hyppolite a su traducción de dicha obra, tomo I, pág. 196, y el comentario de N.Hartmann, en Die Philosophie des Deutschen Idealismus, tomo II, pág. 112 y ss.

(9) Cf. el trabajo de A.Kojève acerca de la dialéctica de lo real y el método fenomenológico, en Introduction a la Lecture de Hegel, págs. 445 y ss.; en el mismo sentido, aunque oponiéndose en parte a las tesis de Kojève, el breve trabajo de Tran-Duc-Thao sobre El Materialismo de Hegel.

(10) Puede decirse que "la oposición de Feuerbach a la religión es más antihegeliana que antiorristiana", como señala R.C.Tucker, en Philosophy and Myth in Karl Marx, pág. 93.

(11) G. Lukács, El Joven Hegel, pág. 9

(12) Una exposición crítica del idealismo anglosajón e italiano puede consultarse en la obra de H.Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, págs. 389-441.

(13) Cf. G.Lukács, ob. cit., pág. 9.

(14) M.Heidegger, Sendas Perdidas, pág. 271.

(15) Al menos dos de las formulaciones de E.Hartmann -la de que lo psíquico no se agota en lo consciente y la de que el curso del mundo compensa la irracionalidad de su existencia mediante la tendencia final al no ser y a la destrucción- han sido acogidas y desarrolladas por Freud extensamente, pero ambas fueron deducidas a través de la meditación que Hartmann hizo de Schelling y Hegel; un breve pero ajustado comentario a la Filosofía de lo Inconsciente en E.Brehier, Historia de la Filosofía, vol. II, pág. 571 y ss.

(16) K.Marx, Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, pág. 7.

(17) M.Hess, Sozialistische Aufsätze 1841-1847, pág. 170.

(18) Ph.G., pág. 546; F.E., pág. 455.

(19) Gobineau escribía a Tocqueville, el 29 de noviembre de 1856: "si digo que soy católico es porque lo soy; antes he sido filósofo hegeliano, ateo".

(20) Cf. A.Véra, Introduction a la Philosophie de Hegel, pág. X.

- (21) R.Haym, Hegel und Seine Zeit, pág. 393.
- (22) P.Janet, Etudes sur la Dialectique chez Platon et Hegel, pág.298.
- (23) G.Lukács, ob. cit., págs. 35-49.
- (24) R.Garaudy, Dieu est Mort: Etude sur Hegel, págs. 86-111; el mismo plan de la obra, dividida en una sección relativa al "método" de Hegel y otra relativa al "sistema", indica el criterio seguido, obediente a la división simplista de Engels antes aludida.
- (25) H.Marcuse, ob. cit., págs. 43-49.
- (26) H.Lefebvre y N.Guterman, en su Introducción a los Morceaux Choisis de Hegel, pág. 18.
- (27) P.Asveld, La Pensée Religieuse du Jeune Hegel; Th.Häring, Hegel, Sein Wollen und Sein Werk.
- (28) W.Dilthey, Hegel, pág. 40 y ss.
- (29) W.Kaufmann, Hegel's Early Antitheological Phase, The Philosophical Review, 1954, nº 63, págs. 3-18.
- (30) A.Kojève, ob. cit., aunque las deficiencias pueden obedecer al hecho de que el libro es una mera recopilación de los Cursos profesados desde 1933 a 1939 en la Ecole des Hautes Etudes.
- (31) A.Chapelle, Hegel et la Religion, III vols. El propio autor lo declara así: "Hacemos, como siempre, abstracción de las obras de juventud para explorar sólo la obra sistemática de la madurez" (nota 2, pág. 101, vol. III).
- (32) K.Barth, Hegel, pág. 53.
- (33) ~~NOTA SUPRIMIDA.~~
- (34) C.Bruaire, Logique et Religion Chrétienne dans la Philosophie de Hegel, pág. 181.
- (35) J.Ritter, Hegel und die Französische Revolution, pág. 18. X. León refiere una anécdota curiosa: "Se festejaba en la universidad de Tubinga la destrucción de la Bastilla. Un busto de la libertad fué situado sobre un baldaquino rodeado de los bustos de Bruto y Demóstenes, y la sala retumbó con discursos patrióticos. Dos jóvenes estudiantes salieron a plantar un árbol de la libertad en los alrededores del pueblo: se llamaban Schelling y Hegel" (Fichte et son Temps, vol. I, pág.172).
- (36) Enc., parágrafo 554.
- (37) Dok. VI.
- (38) F.D., pár. 30.
- (39) Ph.G., pág. 33; F.E., pág. 27.

- (40) Ph.G., págs. 23-24; F.E., págs. 18-19.
- (41) Theol. Jug., pág. 383; E.C., pág. 148.
- (42) L.H.F., pág. 172.
- (43) K.Marx, ob. cit., pág.
- (44) L.F.H., pág. 251.
- (45) Ph.G., pág. 24; F.E., págs. 19-20.
- (46) Ph.G., pág. 11; F.E., págs. 8-9.
- (47) W.L., I, pág. 29; S.L., I, pág. 35.
- (48) M.Weber, Ancient Judaism, pág. 425, nota 1.
- (49) En este sentido, las constataciones referentes, por ejemplo, a la inexistencia de la figura de un demiurgo maléfico en el Antiguo Testamento o a la profunda modificación de las reglas mosaicas acerca de la sexualidad en la doctrina del apostol Pablo, porque tales puntos poseen una importancia filosófica evidente.
- (50) NOTA SUPRIMIDA
- (51) Ph.G., pág. 14; F.E., pág. 11.

[REDACTED]

[REDACTED]

(1) C.Brulaire, ob. cit., pág. 13.

(2) Cf. ^{Capítulo 7º} [REDACTED], pág. 381 y ss.

(3) Berl Sch., págs. 14-15.

(4) Acerca de la traducción de aufheben, el término clave de la dialéctica hegeliana, las notas 187 [REDACTED] y 303 [REDACTED].

(5) A los efectos de la presente obra, el término religión se aplica, salvo expresa declaración en contrario, a la religión cristiana, religión "absoluta" o "revelada", por emplear los términos de Hegel.

(6) "El misterio de la encarnación es el misterio del amor de Dios hacia el hombre; pero el misterio de Dios no es sino el amor del hombre a sí mismo"; L.Feuerbach, La Esencia del Cristianismo, pág. 333.

(7) Eclesiastés, 2.2 .

(8) Acerca de la cuestión del nombre y de la figura de Yahvéh, pág. 142 y ss.

(9) Enc., comentario al par. 564.

(10) Sobre el fundamento de la intolerancia, la tragedia de una plenitud creadora que deviene inevitablemente herejía y blasfemia, pág. 290 y ss.

(11) L.F.R., (N.), pág. 32.

(12) L.H.F., pág. 173.

(13) Theol. Jug., págs. 376-377; E.C., pág. 139.

(14) Las nociones de concepto y representación son expuestas con cierto detalle y desde una perspectiva diferente en el ~~[REDACTED]~~ Cap. 7º.

(15) Hegel no hace una crítica del milagro en el sentido de creerlo falso, ni menos aún en el de considerarlo resultado de fenómenos naturales que los antiguos eran incapaces de concebir, o producto de algún tipo de conocimiento privilegiado, como, por ejemplo, hace Renan en su Vida de Jesús, donde llega a ocuparse de las propiedades curativas de cierto limo de los ríos de Galilea para explicar el milagro evangélico de devolver la vista a los ciegos. Para Hegel, el milagro es "la representación de la realidad menos divina, de un dominio de la realidad muerta (...), el más profundo desgarramiento de la naturaleza" (Theol. Jug., pág. 338; E.C., págs. 120-121). No se trata en realidad de discutir acerca de si tuvieron lugar o no los prodigios relatados, como si de haber sido éstos algo efec-

tivo y verdadero hubiese de deducirse de ello que eran obra de la divinidad. Hegel habla del milagro en cuanto tal, de la bondad y la sabiduría divinas contenidas en la idea del prodigio, pues la crítica que se apoya en el elemento del fraude y la ignorancia se expone a ser rebatida del mismo modo exterior con que ella contempla su objeto. El fiel responderá al incrédulo que no posee aptitud para aprehender lo sobrenatural y el conflicto entre uno y otro será el de un diálogo entre sordos. Lo que, en cambio, viene a señalar Hegel es que el milagro presupone una relación de Dios con el mundo que es pura tiranía e injusticia porque el prodigio representa el reconocimiento de la imperfección de la obra divina, que necesita ser "corregida" para hacerse conforme a su espíritu, pero donde esta corrección no es sino un acto de fuerza aislado y arbitrario. Un Dios que necesita hacer milagros es la expresión pura de una oposición en el seno de la ley divina misma, y un fiel que necesita de ellos para intuir lo divino ~~es la expresión de una desconfianza radical del hombre ante esta misma ley.~~

~~es la expresión de una desconfianza radical del hombre ante esta misma ley.~~ El milagro es siempre caótico, como superación imposible de lo universal por lo singular, y la naturaleza aparece en él a manera de un objeto inerte e injusto, tanto más injusto cuanto que para algunos es suspendida su vigencia, mientras que para otros es mantenida como estabilidad de un mundo muerto. De hecho, no existe acto alguno de la divinidad donde ésta manifieste de modo inmediato tanta impotencia, pues en el hecho de que el prodigio sea siempre una excepción el entendimiento no descubre sino un claudicar de Dios ante la facticidad, un simple dominio esporádico sobre una creación que no es armonía.

(16) Ph.G., pág. 152; F.E., pág. 122.

(17) Ph.G., pág. 152; F.E., pag. 122.

(18) L.F.R. (N), pág. 245.

(19) L.F.R. (N), pág. 247.

(20) L.F.R. (N), pág. 247.

(21) L.F.R. (N), pág. 34.

(22) Cf. ~~W. Hamilton y T. Altizer~~ Cap. 7º pag. 381.

(23) L.F.H., pág. 190.

(24) L.F.H., pág. 191.

(25) Ph.G., pág. 113; F.E., pág. 91.

(26) Ph.G., pág. 161; F.E., pág. 130.

CAPITULO CUARTO

(1) Cf. W. Hamilton y T. Altizer, Teología Radical y Muerte de Dios.

(2) El tema de la muerte recibe un tratamiento detallado y extenso en el ~~Capítulo 10º~~ Capítulo 10º.

(3) Cf. ~~Capítulo 3º~~ Capítulo 3º.

(4) L.F.H., pág. 247.

(5) Enc., comentario al par. 384.

(6) En este sentido, las consideraciones de S. Freud en Moisés y el Monoteísmo, donde se mantiene, además, que el fundador de la religión judía era un noble egipcio del séquito de Amenofis IV, que huyó con algunas tribus nómadas a causa de la feroz persecución desatada contra los fieles de Aton durante el reinado de su sucesor Thutankhamon.

(7) Theol. Jug., pág. 376; E.C., pág. 138.

(8) Por fortuna, este campo es uno de los más investigados por la psicología moderna. Como obras ya clásicas, dotadas de una impresionante casuística, J. Piaget, La Representation du Monde Chez L'Enfant, H. Wallon, Les Origines de la Pensée chez L'Enfant. Más reciente y traducida al castellano la obra de J. Piaget sobre La formación del Símbolo en el Niño, págs. 336-371.

(9) Cf. la aportación de Riwkah Schärf sobre La Figura de Satán en el Antiguo Testamento, en Simbología del Espíritu, págs. 139-148. Como Schärf aclara, "los residuos de la religión anterior a Yahvéh o han permanecido en cuanto tales, fuera de la religión de Yahvéh, como los sedím, los se'irím y Lilit, o han sido incorporados a Yahvéh como atributos, como los serafines y querubines, que le están subordinados en Isaías, o como Behemoth y Leviatán, que en el libro de Job aparecen a manera de imágenes de su esencia".

(10) "Entre los preceptos de la religión mosaica se cuenta uno cuya importancia es mayor de lo que a primera vista se sospecharía. Me refiero a la prohibición de representar a Dios por una imagen, es decir, a la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. Sospechamos que en este punto Moisés superó la severidad de la religión de Aton (...); en todo caso, esta prohibición tuvo que ejercer, al ser aceptada, un profundo efecto, pues significaba subordinar la percepción sensorial a una idea decididamente abstracta, un triunfo de la espiritualidad sobre la sensualidad y, estrictamente considerada, una renuncia a las pulsiones, con todas sus consecuencias psicológicas ineludibles". S. Freud, Moisés y el Monoteísmo., Obras Completas, vol. XX, pág. 111.

(11) "No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas, debajo de la tierra. No te postrarás ante ellas ni les darás culto, porque yo Yahvéh, tu Dios, soy un Dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la cuarta generación de los que me odian" (Exodo, 20.4-6).

(12) "Tened mucho cuidado de vosotros mismos: puesto que no visteis figura alguna el día en que Yahvéh os habló en el Sinaí de en medio del fuego, no vayáis a prevaricar y os hagáis alguna escultura de cualquier representación que sea: masculina o femenina, figura de alguna de las bes-

tias de la tierra, figura de alguna de las aves que vuelan por el cielo, figura de alguno de los reptiles que serpean por el suelo, figura de alguno de los peces que hay en las aguas debajo de la tierra" (Deuteronomio, 4.15-19).

(13) Theol. Jug., pág. 250; E.C., pág. 11

(14) La teofanía que no se encubre detrás de un fenómeno natural es inconcebible para la religiosidad judía. En el advenimiento de Jesús, que es una teofanía limitada por la forma humana del Mesías, la presencia de lo divino se convierte en promesa, pero sólo para la vida celeste, que es en todo un abandonar la existencia empírica.

(15) "Dí a tu hermano Aaron que no entre nunca en el santuario que está tras el velo, ante el propiciatorio que está encima del arca, no sea que muera, pues yo me hago ver en forma de nube encima del propiciatorio" (Levítico, 16.2). Con mayor claridad aun en Números, 4.20: "Y no entrarán, ni por un instante, a ver las cosas sagradas; de lo contrario morirán". La traducción española de la Biblia de Jerusalem es, sin embargo, notablemente oscura en relación con la edición francesa, donde literalmente se dice: "Evitarán así entrar y mirar no fuera que, en un instante, sobre las cosas sagradas, murieran".

(16) La idea del peligro que para el hombre supone la presencia total e inmitigada de su Dios aparece bellamente expuesta en la historia de los amores de Zeus con Semele, pero para Israel el peligro no es tanto la grandeza misma de su Dios como el problema de una prohibición expresa. La ambivalencia que oscila entre el delito de la representación de Yahvéh y la pura invisibilidad del mismo se expresa en el deseo de Moisés de ver a su Dios: "Entonces dijo Moisés: 'Dejame ver, por favor, tu gloria'. El le contestó: 'Yo haré pasar ante tu vista toda mi bondad y pronunciaré delante de tí el nombre de Yahvéh; pues hago gracia a quien hago gracia y tengo misericordia con quien tengo misericordia'. Y añadió: 'Pero mi rostro no podrás verlo, porque no puede verme el hombre y seguir viviendo'. Luego dijo Yahvéh: 'Mira, hay un lugar junto a mí; tu te colocarás sobre la peña. Y al pasar mi gloria, te pondré en una hendidura de la peña y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano, para que veas mis espaldas; pero mi rostro no se puede ver'" (Exodo, 33.18-23).

(17) Sin perjuicio de que el tema de un ahogarse y renacer del mundo aparezca en otras mitologías y, dentro del marco geográfico judío, señaladamente en la Epopeya de Gilgamesh, hacia el 2.000 A.C.

(18) Theol. Jug., págs. 243-244; E.C., pág. 3. En el mismo lugar y en forma de nota Hegel añade: "porque nada rebela más a un hombre de corazón puro que ver a otro hombre destruido por una fuerza física más poderosa -en virtud de justa sentencia o contra todo derecho- sin poder esbozar ningún gesto de defensa".

(19) Ciertamente, esta oposición no se manifiesta en los términos cristianos de perder una vida para obtener otra más gozosa, sino como radical escisión de la divinidad y lo por ella creado.

(20) S.Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pág. 31.

(21) "Y sacándoles afuera, le dijo: 'Mira al cielo y cuenta las es-

trellas, si puedes contarlas'. Y le dijo: 'Así será tu descendencia'" (Génesis, 15.5).

(22) Theol. Jug., pág. 247; E.C., págs. 7-8.

(23) El mismo terror ante la belleza de la propia mujer y la misma prostitución de ella en el segundo patriarca, Isaac, con respecto a su mujer Rebeca (cf. Génesis, 26.7-12). La explicación al uso, según la cual en la época en que se redactaron los primeros libros de la Biblia "la vida del marido valía más que el honor de su mujer", dado que "la humanidad, guiada por Dios, sólo por grados ha ido conociendo la ley moral" (comentario de la Biblia de Jerusalem en la edición española) es totalmente impropia, ya que el propio escriba hebreo se preocupa de hacer notar la inusitada cobardía de los patriarcas por medio del escándalo con que descubren la verdad el Faraón y el rey de Guera. La explicación es muy otra, en la línea de lo que Hegel llama imposibilidad del amor; Abraham e Isaac no podían sentirse humillados por entregar sus mujeres a otros con fines de lucro y protección porque en su alma estaba el desprecio absoluto por el mundo y los demás humanos; guardar el honor de sus esposas habría significado amarlas y arriesgar la vida por otra cosa que el puro servicio del amo absoluto, y para eso carecían ya de fuerzas.

(24) Como, por ejemplo, en Kierkegaard, Crainte et Tremblement, passim.

(25) La bendición de Yahvéh a Abraham termina diciendo: "Se adueñará tu descendencia de la puerta de tus enemigos" (Genesis, 22.17).

(26) Mantener que la circuncisión representa para Israel algún tipo de acto higiénico carece de sentido y deja sin explicación alguna el lugar fundamental que ocupa en la religiosidad judía. En ella la idea de lo puro y lo impuro aparece como algo del todo arbitrario que equipara, a efectos de impureza, la lepra, la menstruación femenina, la emisión de semen y la calvicie (cf. las prescripciones "higiénicas" de Levítico). La costumbre de circuncidar probablemente es egipcia y quizá posee su origen en una forma de ascetismo guerrero y en ciertos ritos orgiásticos primitivos, pero en el judaísmo alcanza un nuevo sentido, mezcla de orgullo y sumisión. Como señala M. Weber, "interpretaciones racionalistas, higiénicas, de este rito, son improbables" (Ancient Judaism, pág. 93).

(27) Theol. Jug., pág. 377; E.C., pág. 139

(28) Ph.G., pág. 144; F.E., págs. 115-116. El lector atento observará que se trata de la definición del amo. En efecto, la que Hegel suministra del siervo no conviene a la conciencia judía a pesar de su estatuto de total esclavitud, porque ésta sólo sabe ponerse para sí como conciencia del otro absoluto, como siendo ella a imagen y semejanza del que es, sin embargo, infinitamente opuesto a ella; la conciencia servil de la Fenomenología que se reconoce derrotada en la lucha por el reconocimiento pero acaba descubriéndose -a través de la dura educación del trabajo y la angustia- en forma de verdad de la conciencia del amo representa más bien el momento inicial del cristianismo.

(29) Theol. Jug., pág. 325; E.C., pág. 104.

(30) "Y habiéndose quedado Jacob solo, estuvo luchando un hombre con él hasta rayar el alba. Pero viendo que no le podía, le tocó en la articulación femoral, y se dislocó el fémur de Jacob mientras luchaba con aquel.

Este le dijo: 'Suéltame, que ha rayado el alba'. Jacob respondió: 'No te suelto hasta que me hayas bendecido'. Dijo el otro: '¿Cuál es tu nombre?' -'Jacob'- 'En adelante no te llamarás Jacob sino Israel; porque has sido fuerte contra Dios y a los hombres les podrás'. Jacob le preguntó: 'Dime por favor tu nombre'. Dijo El: '¿Para qué preguntas por mi nombre?' Y le bendijo allí mismo" (Génesis, 32.23-30). La Biblia católica alude a este combate como "misterioso relato yahvista".

(31) Los dos relatos de la bendición de Jacob, obtenida primero de Isaac con engaño y después de Yahvéh mismo por medio de coacción física son extrañamente anacrónicos; en ambos se realizan por Jacob los actos apropiados para obtener el reconocimiento de primogénito, pero el buen sentido parece exigir un cambio en la figura del que en cada caso la otorga. El padre real, que era un anciano incapaz de valerse por sí mismo y con el que podría haberse empleado la violencia, es burlado precisamente en lo que mejor conoce, en la identidad de su hijo. La divinidad, con la cual podían en principio intentarse esas mismas astucias, es, en cambio, materialmente forzada a bendecir. Lo que estos relatos ponen inmediatamente de manifiesto es la comparación del patriarca y Yahvéh como sujetos pasivos de la voluntad de Jacob, pero a esta constatación se añade otra, en extremo sorprendente: la bendición de Isaac posee mayor valor, como lo demuestra su absoluta irrevocabilidad. Isaac y Yahvéh se confunden a través de la fe en el ilimitado valor de la autoridad. Hegel comenta: "Que Isaac no pudiera revocar la bendición que había dado a Jacob, incluso después de ver que había sido engañado, esto indica el prestigio y el alto rango de lo subjetivo puro" (Theol. Jug., pag. 368; E.C., pag. 126).

(32) S.Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pag. 103.

(33) Theol. Jug., pag. 386; E.C., pag. 152.

(34) La dialéctica del hijo rebelde no será recorrida en su totalidad sino con la figura del Cristo; cf. capítulo 2º, 3ª secc., apartado c).

(35) Ph.G., pag. 141; F.E., pag. 113.

(36) Transformando toda norma, toda ordenación de la existencia individual y colectiva, en una ley inviolable que se acata como temor de Dios, Israel existe en la aniquilación de lo singular pero ha alcanzado el límite de su propia esclavitud, límite donde la ley deja de ser algo exterior y deviene sabiduría.

(37) En el mismo sentido, Jueces, 2.13.

(38) "Yo te conjuro, hijo mío, contempla el cielo y la tierra y todo lo que en ellos está, y aprende que Dios los hizo a todos de la nada y que la raza del hombre está hecha de la misma manera" (Libro 2º Macabeos, 7.28). Es esta la única afirmación del Antiguo Testamento en el sentido de que una creación del hombre ex nihilo, frente a las reiteradas descripciones de una creación ex caos del Génesis, por ejemplo; sin embargo, los dos libros de los Macabeos, redactados hacia el año 100 A.C. están excluidos de la Biblia hebrea como no formando parte de la revelación. El cristianismo los reconoce sobre todo a causa de la explícita afirmación de la vida eterna de los mártires y por otros puntos de vista coincidentes con la doctrina evangélica.

(39) Theol. Jug., pág. 377; E.C., pág. 140.

(40) Cf. XXXXXXXXXX Capítulo 10º.

(41) Theol. Jug., pág. 251; E.C., pág. 12.

(42) En este sentido, la célebre descripción paulina del Mesías: "El cual, teniendo la forma de Dios, no consideró como presa ser igual a Dios" (Ep. Filipenses, 2.6).

(43) La ambigüedad del discurso profético, que identifica unas veces a este Siervo con Israel y otras lo personaliza como un sujeto singular obedece a la ambigüedad misma del texto de Génesis donde Jacob recibe como nombre el de Israel y, sobre todo, a la profunda identidad del individuo y su nación que informa el Antiguo Testamento.

(44) ~~Comentario~~ de los redactores de la Biblia de Jerusalem a Oseas, 2.4 .

(45) Isaías, 1.21-26; Jeremías, 2.2 y 3.1; Oseas, 1 y 2; Ezequiel, 16 y 23.

(46) "Acusad a vuestra madre, acusadla, porque ella ya no es mi mujer ni yo soy su marido! ¡Que quite de su rostro sus prostituciones y de entre sus pechos sus adulterios; no sea que yo la desnude toda entera; y la deje como el día que nació, la ponga hecha un desierto, la reduzca a tierra árida y la haga morir de sed!" (Oseas, 2.4-6).

(47) "Y no me llamarás más 'Baal mío'. Yo quitaré de su boca los nombres de los Baales y no se mentarán más sus nombres" (Oseas, 2.18-19). En Ezequiel el nacionalismo que fielmente acompaña al monoteísmo judío se hace aún más visible: "Has renovado así la ~~inmoralidad~~ ^{inmoralidad} de tu juventud, cuando en Egipto acariciaban tu busto palpando tus pechos juveniles. Pues bien, Jerusalem, así dice el Señor Yahvé: He aquí que voy a suscitar contra tí a todos tus amantes, de los que te has apartado; los voy a traer a tí de todas partes, a los babilonios y a todos los caldeos, los de Pecod, de Soa y de Coa, y con ellos a todos los asirios, jóvenes apuestos, gobernadores y prefectos, todos ellos escuderos y caballeros de título; y vendrán contra tí desde el norte, con carros y carretas, al frente de una coalición de pueblos" (Ezequiel, 23.21-24).

(48) Cf. Números, 12.6-8; Deuteronomio, 34.12-10.

(49) Theol. Jug., pág. 302; E.C., pág. 76.

(50) En lo que se refiere a la dialéctica de lo Interior (das Innere) y el fenómeno (Erscheinung), la exposición del propio Hegel en el capítulo III de la Ph.G.

(51) "La fe en lo divino nace de la divinidad de la propia naturaleza del creyente"; Theol. Jug., pág. 313; E.C., pág. 90.

(52) NOTA SUPRIMIDA

(53) Theol. Jug., pág. 391; E.C., pág. 159.

(54) S.Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pág. 153. El tema de la posibilidad es aludido en los tres Apéndices.

(55) Theol. Jug. , pág. 290; E.C. pág. 62.

(56) NOTA SUPRIMIDA

(57) "Jesús no hizo en realidad sino expresar aquello que estaba en el corazón de los judíos todavía encerrado e inconsciente"; Theol. Jug., pág. 325; E.C., pág. 104.

(58) Theol. Jug., pág. 301; E.C., pág. 75.

(59) Theol. Jug., pág. 309; E.C., pág. 86.

(60) Theol. Jug., pág. 391; E.C., pág. 159.

(61) "El Sermón de la Montaña es un ensayo, intentado sobre diferentes clases de leyes, de retirarles su legalismo, su forma de leyes: no predica el respeto por ellas, sino que devela el contenido que las llena y las suprime como leyes"; Theol. Jug., pág. 266; E.C., pág. 32.

(62) En la Vida de Jesús que escribió en 1795, Hegel hace pronunciar al Mesías estas palabras: "Cuando adorais como ley más alta los estatutos de la Iglesia y las leyes del Estado, desconocéis la dignidad del hombre y la potencia que en él existe para crearse por sí mismo la noción de la divinidad y el conocimiento de su deseo; el que no venera dentro de sí este poder no venera a la divinidad. Yo os digo: el hombre es más que un templo"; Theol. Jug., págs. 89-90.

(63) Theol. Jug., pág. 304; E.C., pág. 79.

(64) Theol. Jug., pág. 318; E.C., pág. 96.

(65) Theol. Jug., pág. 262; E.C., pág. 26.

(66) La característico de la moralidad evangélica no es, como a veces suele considerarse, la sentencia que dice "amarás a tu prójimo como a tí mismo", porque dicha formulación aparece ya textualmente en Levítico, 19.18: "No odies en tu corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo para que no cargues con pecado por su causa. No te vengas ni guardarás rencor contra los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a tí mismo". La profunda diferencia que separa el Evangelio del Antiguo Testamento radica más bien en que para Levítico "con justicia juzgaras a tu prójimo", mientras que para el Cristo el acto mismo de juzgar a un semejante condena al que lo protagoniza.

(67) Theol. Jug., pág. 264; E.C., pág. 34.

(68) Theol. Jug., pág. 268, nota (a); E.C., pág. 34.

(69) "Jesús opone al mandamiento el sentimiento, es decir, la inclinación a obrar de tal manera; la tendencia está basada en ella misma, tiene su objeto ideal en ella misma, no en una realidad extranjera. Jesús no dice: observad tales mandamientos porque son mandamientos de vuestro espíritu, ni tampoco porque han sido revelados a vuestros antepasados, sino porque os los daís a vosotros mismos"; Theol. Jug. pág. 388; E.C., págs. 155-156.

(70) Theol.Jug., pág. 268; E.C., pág. 34.

(71) NOTA SUPRIMIDA

(72) NOTA SUPRIMIDA

(73) NOTA SUPRIMIDA

(74) Ph.G., pág. 146; F.E., pág. 117.

(75) Ph.G., pág. 146; F.E., pág. 117.

(76) Ph.G., pág. 146; F.E., pág. 118.

(77) Ph.G., pág. 146; F.E., pág. 118.

(78) Ph.G., pág. 147; F.E., pág. 118.

(79) "El esclavo, es también conciencia de sí en general, y niega por tanto a la cosa; pero ^{esta} conserva para él su independencia, la negación no es llevada a su término (es decir, al goce), y ^{dicha} negación no consumada es la formación, la elaboración (en sentido etimológico) de la cosa". J.Hyppolite, nota 23 a la traducción de la Ph.G., vol. I, pág. 162.

(80) "Los jefes de las tropas dijeron a Moisés: 'Tus siervos han sacado la cuenta de los combatientes que tenían a sus órdenes y no falta ni uno. Por eso traemos de ofrenda a Yahvéh lo que cada uno de nosotros ha encontrado en objetos de oro, brazaletes, ajorcas, anillos, arraxoadas y collares, para hacer expiación por nosotros delante de Yahvéh' Moisés y el sacerdote Eleazar recibieron de ellos el oro y las joyas. El total de oro de la ofrenda que reservaron para Yahvéh, de parte de los jefes de millar y de cien, fué 16.750 siclos" (Números, 31.49-52).

El tipo del nazireato, un tipo especial de voto de austeridad, exigía la ofrenda ante Yahveh de: "un cordero de un año, sin defecto, en holocausto; una cordera de un año, sin defecto, en sacrificio por el pecado; un carnero, sin defecto, como sacrificio de comunión; un canastillo de panes ázimos de flor de harina amasada con aceite y tortas de levadura untadas en aceite, con sus correspondientes oblaciones y libaciones" (Números, 6.14-15).

El breve texto conservado del profeta Malaquías es todavía más claro en este sentido, aunque las palabras de Yahvéh parecen mediadas por las necesidades de los sacerdotes que custodian la Morada: "Y cuando presentais para el sacrificio una res ciega ¿no es un mal? Y cuando presentais una coja o enferma ¿no es un mal? Anda, ofrécesela a tu gobernador: ¿se te pondrá contento o te acogerá con agrado?, dice Yahvéh Sebaot" (Malaquías, 1.7-8).

(81) Ph.G., pág. 148; F.E., pág. 119.

(82) La sentencia es de Proverbios, 1.7; inspirándose sin duda en ella Hegel dice en la Ph.G. que "el miedo al amo es el comienzo de la sabiduría".

(83) Ph.G., pág. 148; F.E., pág. 120.

(84) La definición del trabajo que suministra la Ph.G. puede ser traducida con importantes diferencias de matiz. La versión de W.Roces dice: "El trabajo es apetencia reprimida, desaparición contenida, el trabajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia", (pág. 120). La versión de J.Hippolite dice: "Le travail est désir réfréné, disparition retardée: le travail forme. Le rapport négatif a l'objet devient forme de cet objet même, il devient quelque chose de permanent, puisque justement, a l'égard du travailleur, l'objet a une independance" (vol. I, pág. 165)

(85) Ph.G., pág. 149; F.E., pág. 120.

(86) Ph.G., pág. 149-150; F.E., pág. 121.

(87) En la Ph.G. el espíritu es definido en una ocasión como "aquella substancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de las conciencias de sí diversas que son para sí, constituye su unidad: un Yo que es un Nosotros, y un Nosotros que es un Yo"; Ph.G., pág. 140; F.E., pág. 113.

(88) "Ama a tu prójimo como a tí mismo no quiere decir: ámale tanto como a tí, porque amarse a sí mismo es una expresión desprovista de sentido, sino: ámale en tanto que él es tú; sentimiento de la igualdad y no de la fuerza o la debilidad relativa de la vida"; Theol. Jug., pág. 296; E.C., pág. 69.

(89) Theol. Jug., pág. 305; E.C., pág. 80.

(90) J.Wahl, Le Malheur de la Conscience dans la Philosophie de Hegel, pag. 34.

(91) Los bogomilos o paulicianos, secta neomaniqueísta, y los ebionitas, para los cuales no fué Jesús sino Satán el primer hijo de Yahvéh.

(92) En Salmos, 38.21; 71.13; 109.20; 109.29 .

(93) La nota de la Biblia de Jerusalem a Mateo, 27.46 dice: "Grito de angustia pero no de desesperación; esta queja, tomada de la Escritura, es una oración a Dios, y en el Salmo (22.2) le sigue la alegre seguridad del triunfo final". La aclaración es algo insólita, porque o bien no gritó Jesús tales palabras y fueron añadidas por un conocedor del Antiguo Testamento, o bien se preocupó en medio de la agonía de recitar una frase aprendida de memoria del salmista, y ambas explicaciones llevan a consecuencias sorprendentes de seguirse hasta el final. La tragedia de la Pasión deviene comedia.

(94) "Ante el cadáver de la persona amada nacieron no sólo la teoría del alma, la creencia en la inmortalidad y una poderosa raíz del sentimiento de culpa de los hombres, sino también los primeros mandamientos éticos. El mandamiento primero y principal de la conciencia alboreante fué: "No matar". El cual surgió como reacción contra la satisfacción del odio oculto detrás del duelo por la muerte de las personas amadas y se extendió paulatinamente al extraño no amado y, por último, también al enemigo". S. Freud, Consideraciones de Actualidad sobre la Guerra y la Muerte; Ob. Compl., t. II, pág. 1013.

(95) En todo el Antiguo Testamento sólo hay un suicidio, el de Ajitófel en el Libro 2º de Samuel (17.23), y precisamente por medio de la horca; la idea de una muerte voluntaria debía aterrorizar a la conciencia judía por su misma infinita independencia frente a la voluntad de Dios, pues el suicida es el ejemplo puro del que no tiene por encima de sí autoridad ni ley alguna, del puro orgullo humano que no cede.

(96) Pedro, en el discurso que sigue a la conciencia del Espíritu como interior de los apóstoles, dice: "La Promesa es para vosotros y para vuestros hijos, y para todos los que están lejos" (Hechos, 2.39).

(97) L.F.H., pág. 253.

(98) Atribuída erróneamente a Pablo.

(99) El texto citado debe ponerse en relación con otro del Apocalipsis que igualmente hace del libre arriesgar la vida el fundamento de la redención del cielo: los ángeles "vencieron a Satanás gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron, porque no amaron su vida ante la muerte" (12.11).

(100) L.F.H., pág. 151.

(101) En Hegel es concreto aquello que ha atravesado un movimiento de mediación, es decir, lo devenido, lo que aparece ante todo como siendo su propio resultado; por el contrario, es abstracto lo inmediato. Cf. el capítulo 1º de la Ph.G.

(102) Las palabras de Jesús a Yahvéh: "Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a tí, con la gloria que tenía a tu lado antes de que el mundo fuese" (Juan, 17.4-5).

(103) Yahvéh mismo decidió prohibir al hombre no sólo la vida eterna sobre la tierra, sino incluso la longevidad. "Cuando la humanidad comenzó a multiplicarse sobre la haz de la tierra y les nacieron hijas, vieron los hijos de Dios que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. Entonces dijo Yahvéh: 'No permanecerá para siempre mi espíritu en el hombre, porque no es más que carne; que sus días sean ciento veinte años'" (Génesis, 6.1-4). La brevedad de la existencia humana prueba el ser inmortal de su Dios. Pero un Dios que no se había arriesgado nunca a morir debía temer siempre por su propia vida eterna.

(104) En este sentido, el célebre epígrafe C del capítulo primero de la Wissenschaft der Logik: "El ser puro y la pura nada son, por tanto, la misma cosa. Lo verdadero no es ni el ser ni la nada, sino el tránsito, y el tránsito ya efectuado, del ser a la nada y de ésta a aquél. Pero también es verdadero el hecho de que, lejos de ser indistintos, lejos de ser la misma cosa, el ser y la nada difieren absolutamente el uno del otro, siendo inseparados e inseparables, desapareciendo directamente cada uno en su contrario. Su verdad consiste, por tanto, en este movimiento de desaparición directa del uno en el otro: en el devenir; movimiento que, al mismo tiempo que hace surgir su diferencia, la reduce y la suprime".

(105) El desarrollo de esta certeza de los primeros cristianos es

objeto de consideración detallada en cuanto fe en la Venida de Jesús en pag. 264 y ss.

(106) "Un hombre llamado Ananías, de acuerdo con su mujer Safira, vendió una propiedad y se quedó con una parte del precio, sabiéndolo también su mujer; la otra parte la trajo y la puso a los pies de los apóstoles. Pedro le dijo: 'Ananías, ¿cómo es que Satanás llenó tu corazón hasta inducirte a mentir al Espíritu Santo, quedándote con parte del precio del campo? ¿Es que mientras lo tenías no era tuyo, y una vez vendido no podías disponer del precio? ¿Por qué determinaste en tu corazón hacer esto? No has mentido a los hombres, sino a Dios'. Al oír estas palabras, Ananías cayó y expiró. Y un gran temor se apoderó de todos cuantos lo oyeron. Se levantaron los jóvenes, le amortajaron y le llevaron a enterrar. Unas tres horas más tarde entró su mujer, que ignoraba lo sucedido. Pedro le preguntó: 'Dime, ¿habeis vendido en tanto el campo?' Ella respondió: 'Sí, en eso'. Y Pedro le replicó: '¿Cómo os habeis puesto de acuerdo para poner a prueba el Espíritu del Señor? Mira, aquí a la puerta están los pies de los que han enterrado a tu marido; ellos te llevarán a tí'. Al instante ella cayó a sus pies y expiró. Entrando los jóvenes la hallaron muerta, y la llevaron a enterrar junto a su marido. Un gran temor se apoderó de toda la Iglesia y de todos cuantos oyeron esto" (Hechos, 5.1-11).

(107) La existencia misma del libro de los Hechos -que se abre con la comunidad de Jerusalem y pasa después a exponer casi exclusivamente la azarosa predicación de Pablo a los gentiles- se debe quizá al intento de conciliar la inicial divergencia entre cristianos judaizantes, presididos por Santiago, el "hermano del Señor", y cristianos espiritualistas o paulinos.

(108) La carta apostólica que resolvía la controversia habida en Jerusalem decía: "Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros no imponer más cargas que éstas indispensables: abstenerse de lo sacrificado a los ídolos, de la sangre, de los animales estrangulados y de la impureza. Hareis bien en guardaros de estas cosas. Adios" (Hechos, 15.28-29).

(109) Pablo dice, por ejemplo: "No me juzgo en nada inferior a esos 'superapóstoles'. Pues si carezco de elocuencia, no así de ciencia; que en todo y en presencia de todos os lo hemos demostrado" (Ep. 2ª Corintios, 11.5-6). En el mismo texto, más adelante, insiste sobre lo mismo: "En cualquier cosa en que alguien presumiere -es una locura lo que digo- también presumo yo. ¿Que son hebreos? También yo lo soy. ¿Que son israelitas? ¡También yo! ¿Son descendencia de Abraham? ¡También yo! ¿Ministros de Cristo? ¡Digo una locura! ¡Yo más que ellos!" (11.21-23). La doctrina de la justificación por la fe, tan característica de Pablo, aparece atacada directa y personalmente en la Epístola de Santiago, donde se llega a decir: "¿Quieres saber tú, insensato, que la fe sin obras es estéril?" (2.20). A su vez, en la Epístola 2ª de Pedro, y haciendo expresa referencia a Pablo, se afirma de sus cartas que "hay en ellas cosas difíciles de entender, que los ignorantes y los débiles interpretan torcidamente" (3.16).

(110) "Y solían estar todos con un mismo espíritu en el pórtico de Salomon, pero nadie de los otros se atrevía a juntarse a ellos" (Hechos, 5.12-13). Los simpatizantes con la nueva fe temían a los fariseos y saduceos, pero el tiempo hará de esta descripción algo más verdadero, como

un presentimiento del futuro reino eclesiástico, que clausuraba sus territorios y casas.

(111) La tardía conversión de Pablo fué para él fuente de amargura y resentimiento. Quería ser escuchado y tenía frente a él a hombres que conocieron a Jesús e incluso a hermanos suyos y parientes, que habían recibido directamente el mensaje evangélico y podían exigir el derecho a administrar la comunidad con títulos superiores al suyo; en especial tratándose de Santiago, a quien el Nuevo Testamento llama reiteradas veces hermano de Jesús (Mateo, 13.55; Ep. Gálatas, 1.19), que adoptó una postura crítica frente a la doctrina de la salvación por la sola fe y dirimió, como autoridad suprema, el debate de los apóstoles y discípulos en torno a la necesidad de la circuncisión (Hechos, 15.13-21).

La cuestión relativa a la existencia de otros hijos de María posteriores al nacimiento del Cristo carece de todo interés, aunque los Evangelios hablan una y otra vez de ellos; afirmar que se trata de "primos", como suelen hacer la mayoría de las ediciones cristianas de la Biblia, sólo indica una confusa idea acerca de las relaciones de parentesco (tanto más claras e importantes cuanto más primitivo es el pueblo del cual se trate, como demuestra la antropología cultural) y un espanto sospechoso ante algo que no rompe el dogma de la concepción virginal. El peligro de dicho criterio radica en que si por hermanos hemos de entender primos, por Padre podríamos entender abuelo o suegro o cualquier parentesco en línea ascendente. Acabaríamos por pretender que Caín y Abel bien podían haber sido colaterales segundos.

(112) Salvo, en cierto modo, las Epístolas 3ª y 4ª de Juan, que en realidad no son sino simples esquelas circunstanciales sin importancia doctrinal.

(113) La justicia que acompaña necesariamente al poder de hecho aparece, por ejemplo, en la Epístola a los Efesios: "Esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo con respeto y temor, con sencillez de corazón, como a Cristo" (6.5). En el mismo sentido, la Epístola 1ª de Pedro: "Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana, sea al rey como soberano, sea a los gobernantes, como enviados por él para castigo de los que obran el mal y alabanza de los que obran el bien" (2.13-14).

(114) Es el propio Pablo el que utiliza el símil a manera de esperanza, aludiendo a la manumisión espiritual de modo semejante a Jeremías cuando pedía la circuncisión de los corazones.

(115) Esta frase, una de las más célebres del Nuevo Testamento, constituye en realidad un enigma, porque quiere decir tanto "apartaos de este mundo" como "transformad el mundo" o incluso: "no vengo a instaurar mi reino en el exterior del hombre, sino en su interior". Cuando la divinidad encarnada dice no pertenecer a la tierra se asemeja a un soberano que renuncia a su territorio.

(116) Una religión en cuyo seno no nacen interpretaciones nuevas de lo revelado es una religión muerta, pero la tragedia de su existencia deriva de que estas interpretaciones no serán plenitud y vida, sino sólo herejía o blasfemia.

(117) Ph.G., pág. 163; F.E., pág. 132.

(118) L.F.H., pág. 253. En efecto, los pobres dejarían de serlo, los sacerdotes perderían su privilegio de investigar climas morales, la familia patriarcal sería aniquilada como lo fue José en su autoridad, todas las convenciones -comenzando por la de enterrar a los muertos- aparecerían en cuanto tales.

(119) Que el Anticristo no se identifica con el Diablo lo expresa claramente Pablo cuando dice: "La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos" (Ep. 2ª Tesalonicenses, 2.9). El comentario que sigue, referente al Apocalipsis, abundará en esta diferencia.

(120) Aniquilar a Satán era aniquilar a Dios mismo, porque es esencial al concepto de la religión que algo sea infinitamente hostil al hombre.

(121) El momento puro de esta nostalgia son las Cruzadas; cf. Ph.G., págs. 163-164 (F.E., págs. 132-133), L.F.H., págs. 301-307.

(122) Ph.G., págs. 161-162; F.E., págs. 130-131. La versión de W. Roes ha sido modificada en el sentido de traducir Gestaltung por "figura sensible", tal y como hace J. Hyppolite en su versión de la Ph.G., en vez del término más literario de "configuración" que se da en la traducción castellana; el cambio responde sólo a un criterio de claridad.

(123) Ph.G., pág. 164; F.E., pág. 133.

(124) L.F.H., pág. 255.

(125) L.F.H., pág. 253.

(126) El término pleroma, empleado frecuentemente por Pablo, significa cumplimiento, plenitud, hartura, acabamiento, satisfacción, y expresa la idea de algo hecho innecesario en cuanto que ha sido llevado a la madurez de su ser. El pleroma de la ley es el acto de haberse llenado su forma vacía a través del amor.

(127) Esta dialéctica del pecado y la gracia es esencial en la doctrina protestante y conduce a la supresión de los sacramentos propiamente eclesiásticos, como más adelante se expondrá; en Kierkegaard este punto posee también fundamental importancia y aparece idénticamente resuelto: "Tan pronto como está puesta la culpa ha pasado la angustia y existe el arrepentimiento"; cf. El Concepto de la Angustia, pág. 102 y ss.

(128) En Romanos y Gálatas, Pablo hace especial hincapié en la sentencia de Génesis, 15.6: "Y creyó Abraham en Yahvéh, el cual se lo reputó por justicia".

(129) José, no María, era el descendiente de David y Abraham, pero es herético suponer que fue realmente padre de Jesús; cf. Mateo, 1.1-17, Lucas, 3.23-28.

(130) Ph.G., pág. 20; F.E., pág. 16.

(131) "Cuando dos de vosotros se unan para pedir una cosa, mi padre os la concederá" (Mateo, 18.19).

(132) Por supuesto, el término intención se utiliza aquí en el sen-

tido de móvil o motivo del obrar, y precisamente como aquél estímulo que es invisible y necesariamente permanecerá en cuanto tal, conociéndose tan solo, en el mejor de los casos, por sus efectos; el uso del término escolástico intentio por Brentano como movimiento de referencia de los actos psíquicos, y luego por Husserl en toda su obra, carece de conexión alguna con el universo de la moralidad.

(133) La toma de conciencia de esta culpabilidad por lo interior aparece históricamente en la Reforma evangélica, pero está vigente a lo largo de todo el medievo en la doctrina del ascetismo; con Lutero y Calvino lo que se manifiesta es esta tragedia hecha concepto como imposibilidad de una gracia que provenga del exterior en forma de administración eclesiástica del perdón.

(134) Exodo, 20.14 : "No cometerás adulterio".

(135) Cf. págs. 176-177; nota 113.

(136) Las afirmaciones de Pablo a este respecto son numerosas, sobre todo en el capítulo 7^o de la Epístola 1^a a los Corintios. "Digo a los no casados y a las viudas: bien les está quedarse como yo, pero si no pueden contenerse, que se casen; mejor es casarse que abrasarse" (7.8-9). Algo más adelante: "los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen" (7.29).

(137) En la Ph.G., Hegel se refiere a la pura materia como el concepto que parte de la observación de lo sensible pero "haciendo abstracción de la relación sensible", convirtiendo lo real en puro en-sí carente de predicados; a través del concepto de materia lo que se alcanza es un doble axioma: "el pensamiento es coseidad, o la coseidad es pensamiento" (Ph.G., pág. 410; F.E., pág. 340).

(138) "Las tendencias de la carne son contrarias a Dios" (Romanos, 8.7), pensamiento que puede meditarse en conexión con otro de la misma carta: "¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? (7.24).

(139) Cf. G. van der Leeuw, Fenomenología de la Religión, pág.

(140) Theol. Jug., pág. 385; E.C., pág. 150.

(141) L.F.H., pág. 256.

(142) "El mundo se hace cada vez más grande, la comunidad, el reino del espíritu, cada vez más pequeño"; G. van der Leeuw, ob. cit., pág. 256.

(143) Cf. K. Rosenkranz, Hegels Leben, pág. 519.

(144) El resumen de estos rasgos está tomado del comentario de Dilthey al extenso fragmento de Hegel sobre La Positividad de la Religión Cristiana, incluido en las págs. 137-240 de los Theol. Jug.; W. Dilthey, El Joven Hegel, t.V, pág. 35.

(145) La primera prescripción del Decálogo entregado a Moisés, arruinada con el advenimiento del reino eclesiástico, dice así: "No te harás escultura ni imagen alguna de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de lo que hay en las aguas debajo de la

tierra" (Exodo, 20.3-4)).

(146) Theol. Jug., pág. 308; E.C., pág. 83.

(147) Las palabras de Jesús están en cierto modo cerca de una anécdota de Heráclito que Aristóteles cuenta (De Partibus Animalium A 5, 645 a 17), según la cual unos forasteros habían querido tomar contacto con el filósofo: "Viniendo vieronle cómo se abrigaba junto a un fogón,. Se detuvieron sorprendidos, y esto sobre todo porque él les daba animo a los vacilantes y los llamaba para que entraran, con las palabras: también aquí se presentan los dioses..."

(148) Por sangre ha de entenderse aquello que a través de su inquietud y perpetuo movimiento se diferencia de lo somático, habitando sin embargo en ello, es decir, el alma, según la traducción que parte de Génesis, 9.4 . Lo que Jesús nombra como cuerpo y sangre hoy lo llamaríamos materia y espíritu.

(149) Theol. Jug., pág. 298; E.C., pág. 71.

(150) Mateo, 26.26-29; Lucas, 22.15-20; Marcos, 14.22-26. No deja de ser sorprendente el hecho de que no se haga alusión alguna a este acto en el cuarto Evangelio, que algunos suponen ser el único escrito por un testigo de la vida de Jesús u oído de él.

(151) El ejemplo es de Hegel; Theol. Jug., pág. 299; E.C., pág. 73.

(152) Hegel comenta: "Estos objetos místicos (el pan y el vino) no sólo despiertan el sentimiento y la vida del espíritu, sino que desaparecen ellos mismos como objetos. Y así la acción parece más pura, más conforme a su fin, en la medida en que produce solamente el espíritu, el ánimo, arrebatando al entendimiento su objeto propio, es decir, la materia, lo inanimado"; Theol. Jug., pág. 299; E.C., pág. 73.

(153) Theol. Jug., pág. 299; E.C., pág. 73.

(154) Theol. Jug., pág. 300; E.C., pág. 74.

(155) Theol. Jug., pág. 300; E.C., pág. 75.

(156) Theol. Jug., pág. 301; E.C., pág. 75.

(157) Cf. Nota 31.

(158) Tanto el justo como el pecador resultan del acuerdo absoluto con la ley, aunque en un caso la correspondencia sea negativa y en el otro positiva, pues ambos surgen de ella, son la vida del precepto y su inquietud.

(159) Romanos, 5.20.

(160) L.F.H., pág. 256.

(161) Así, por ejemplo, el derecho de los comulgantes a beber del cáliz del mismo modo que el sacerdote, pues éste había llegado a dar sólo el cuerpo de Dios, lo inanimado, reservándose el símbolo de su alma.

(162) G. van der Leeuw señala, con evidente acierto, que "toda religión es reforma de una reforma" (Fenomenología de la Religión, pág. 587); el judaísmo es reforma del animismo cananeo, el cristianismo es reforma del judaísmo, la Iglesia medieval es reforma de la doctrina evangélica, y el luteranismo es reforma de la Iglesia medieval. Pero la afirmación, dejada en este punto, nada aclara sino un proceso infinito donde a una verdad religiosa se sigue otra; no se explica con ella el porvenir del protestantismo, porque la reforma de la Reforma ha tenido lugar y, sin embargo, no fue ya una reforma propiamente religiosa; en realidad la reforma del espíritu luterano es más bien el humanismo en la formulación casi paradigmática de Feuerbach.

(163) L.F.H., pág. 250.

(164) Así, por ejemplo, en el Libro 2º de Samuel, cuando con ocasión de un gran hambre David sacrificó a los descendientes de Saúl despeñándolos, "después de lo cual Dios quedó aplacado con la tierra" (21.14).

(165) En una intuición muy próxima al pensamiento de Freud, el joven Hegel decía de Abraham: "El único amor que tuvo, el amor que profesaba a su hijo, unido a la esperanza de una prosperidad -la única manera de perpetuar su ser, el único tipo de inmortalidad que conoció- llegó a pesarle, a molestar a su alma que se aislaba de todo, y a lanzarla un día en tal inquietud que quiso también destruir su amor y sólo quedó apaciguado por la certeza de que la potencia de este amor no le hacía incapaz de inmolarse a su hijo con sus propias manos"; Theol. Jug., pág. 247; E.C., págs. 7-8.

(166) Citado por A. Nygren, Agape and Eros, pág. 711.

(167) L.F.H., pág. 317.

(168) L.F.H., pág. 318.

(169) L.F.H., pág. 318.

(170) L.F.H., pág. 319.

(171) L.F.H., pág. 319.

(172) "Lutero tomó mujer para demostrar que estimaba el matrimonio, sin temer las calumnias que resultarían para él. Era su deber hacerlo, igual que comer carne los viernes, para demostrar que tales cosas están permitidas y son justas, oponiéndose a la observancia de privaciones, que se pretendía superior. Por medio de la familia, el hombre entra en la comunidad, en la reciprocidad de la dependencia social, y este vínculo es moral; los monjes, apartándose de la sociedad, constituían en cierto modo el ejército permanente del Papa, como eran los jenízaros la base del poder turco. Con el matrimonio de los sacerdotes desaparece también la distinción entre laicos y eclesiásticos" (L.F.H., pág. 323). En una de sus cartas a Niethammer, Hegel afirmaba: "El protestantismo no está confiado a los cuidados de la organización jerárquica de una Iglesia, sino que reside únicamente en la formación general del espíritu. Nuestras universidades y nuestras escuelas son nuestra Iglesia" (Carta nº 272, 12-7-1816).

Sería, sin embargo, erróneo por demasiado simplista suponer que la Reforma representó una mera secularización. Para Hegel, lo que tuvo lugar fue tanto una incorporación de los eclesiásticos a la sociedad civil como

una sacralización de la sociedad civil misma; en definitiva, el protestantismo encarnó la supresión (Aufhebung) de la diferencia tradicional entre laicos y eclesiásticos, supresión que implica el fin del reino eclesiástico separado del Estado del mismo modo que el fin de lo profano en cuanto tal. Como señala A. Chapelle, "lo profano, objetivado en la 'laicidad' católica, se convierte en la Reforma a la verdad espiritual de lo sagrado, representado por el sacerdocio católico, mientras que lo sagrado se hace efectivamente concreto en la realidad temporal de lo profano" (Hegel et la Religion; vol. I, nota 150, pág. 54). En el mismo sentido, cf. K. Lowith, Von Hegel bis Nietzsche, págs. 47-48.

(173) L.F.H., pág. 323.

(174) L.F.H., pág. 323-324.

(175) Al igual que todos los intentos de detener desde el exterior los grandes alzamientos del espíritu, desde la extensión de la misma fe cristiana hasta las revoluciones modernas.

(176) Se cuenta que los jefes de las comunidades judías a comienzos de la Edad Moderna, al ser preguntados acerca de si creían en la Redención, solían contestar preguntando: ¿Dónde ha instaurado el Señor el nuevo Edén?

(177) Si en su propia sede la asamblea del amor aparecía ahora como Inquisición, en América y en la India el evangelio estaba aún por predicar; la Iglesia católica sólo olvidaba que cada cultura posee su religiosidad y que nunca se instaure un nuevo culto, sino únicamente la modificación del anterior. La actitud de los colonizadores de América del Norte, con ser más cruel, fué al menos más sensata, pues los peregrinos del Mayflower sabían cuán dolorosa era la su fe puritana y qué lejos de ella estaban las tribus indias. En realidad, el hombre nacido de la Reforma no necesitaba hacer prosélitos para seguir sirviendo a Dios; le bastaba con llevar su propia libertad angustiosa sin desfallecer.

(178) L.F.H., pág. 324.

(179) L.F.H., pág. 325.

(180) "Esta creencia en el mal está de acuerdo con las indulgencias; del mismo modo que por medio del dinero podía comprarse la felicidad eterna, se creyó ahora que al precio de la propia felicidad, en virtud de un pacto con el diablo, era posible comprar las riquezas del mundo y el poder para saciar todos los apetitos y pasiones" (L.F.H., pág. 325).

(181) La Iglesia católica insistió siempre en considerar al hombre desde la perspectiva de la animalidad; la famosa definición escolástica que decía del hombre "animal racional" sin estupor alguno está en la base de la consideración religiosa del instinto como algo vivo en los humanos.

(182) La primera biografía de este hombre, de cuya existencia da fe entre otros el propio Melanchton, fué publicada en 1587, y desde entonces no cesó de informar el teatro y la literatura popular europea hasta la gran obra de Goethe, donde el mito alcanza toda su plenitud.

(183) L.F.H., pág. 258.



(184) Prop. Fil., Curso 3º, Segunda Subdivisión, parágrafo 133.

(185) Prop. Fil., par. 131.

(186) Prop. Fil., par. 133.

(187) "Aufheben tiene en la lengua (alemana) un doble sentido; significa conservar, mantener y al mismo tiempo hacer cesar y poner fin. Aquello que es aufgehoben es al mismo tiempo conservado, pierde únicamente su inmediatez, sin resultar, no obstante, anulado; lexicológicamente, estas dos determinaciones de aufheben pueden ser consideradas como dos significados de esta misma palabra. Podríamos considerar sorprendente que una lengua haya llegado a emplear un solo término para designar dos determinaciones opuestas; (pero) para el pensar especulativo es grato encontrar en el lenguaje términos que poseen por sí solos una significación especulativa"; W.L., t. I, pág. 94; S.L., t. I, pág. 102.

(188) Prop. Fil., par. 134: "Sólo en la representación tenemos un objeto".

(189) Prop. Fil., par. 134.

(190) Prop. Fil., par. 135.

(191) Prop. Fil., par. 136.

(192) Prop. Fil., par. 143. En el siguiente parágrafo, Hegel añade: "en el recuerdo una intuición o representación actual evoca la imagen de una intuición o representación anterior que fué idéntica a la actual".

(193) Prop. Fil., par. 154.

(194) Prop. Fil., par. 156.

(195) Prop. Fil., par. 149.

(196) Prop. Fil., par. 155.

(197) Prop. Fil., par. 159.

(198) Prop. Fil., par. 157.

(199) Prop. Fil., par. 164.

(200) Berl. Schr., págs. 14-15.

(201) Berl.Schr., pág. 15.

(202) Enc., par. 89.

(203) Enc., par. 112.

(204) G.Noël, La Logique de Hegel, pág. 52.

(205) Enc., comentario al par. 113; en la Prop. Fil., se dice: "la esencia es la simple compenetración entre la determinación cuantitativa o exterior y el propio acto de determinación, que es interior" (par. 33).

(206) "Si en su totalidad la esfera del ser constituye la primera afirmación, el momento inmediato de la idea, la entera esfera de la esencia representará el momento negativo; la negación de la negación deberá ser buscada en una tercera esfera donde se absorberán a la vez el ser y la esencia, la esfera de la noción (Begriff)"; G.Noël, La Logique de Hegel, pág. 52.

El movimiento que une y separa el ser y la esencia lo expresa a veces Hegel afirmando que el ser es "la noción en sí" y la esencia la noción para sí. Cf. Enc., par. 84.

(207) Ph.G., pág. 49; F.E., pág. 40.

(208) En este sentido, el texto antes citado de los Berl. Schr., págs. 14-15.

(209) Cf. Enc., par. 564-571.

(210) Berl. Schr., pág. 15.

(211) "Pasado y alejamiento son solamente la forma imperfecta en que el modo inmediato es mediado o puesto universalmente; este modo sólo se sumerge superficialmente en el elemento del pensar, se conserva en él como modo sensible y no se unifica con la naturaleza del pensamiento mismo. Solamente se lo eleva a la representación, pues ésta es el vínculo sintético de la inmediatez sensible y de su universalidad o del pensamiento"; Ph.G., pág. 531-532; F.E., pág. 442.

(212) Ph.H., pág. 152; F.E., pág. 122.

(213) Ph.G., pág. 152; F.E., pág. 122.

(214) Ph.G., pág. 432; F.E., pág. 358.

(215) A.Chapelle, Hegel et la Religion, vol. I, nota 196, pág. 65.

(216) Al referirse a la fe, Hegel señala: "la conciencia sólo tiene estos pensamientos, pero todavía no los piensa o no sabe que son pensamientos, sino que son para ella bajo la forma de la representación"; Ph.G., pág. 376; F.E., pág. 311.

(217) El término se utiliza aquí en su significado más impreciso y abstracto, tan difundido por el positivismo, de aquello que, quieralo o no la conciencia, es de una peculiar manera y no de otra.

(218) Ph.G., pág. 532; F.E., pág. 443.

(219) Refiriéndose a los abstractos principios del bien y el mal, en la Ph.G. se dice: "El hombre es el sí mismo (Selbat) carente de esencia y el terreno sintético de su ser ahí y de su lucha"; Ph.G., pág. 539; F.E., pág. 449.

(220) Ph.G. pág. 532; F.E., pág. 443.

(221) "Si rehusamos a Dios el poder de revelarse, sólo nos quedaría atribuirle la envidia como contenido"; Enc., comentario al par. 564.

(222) Exodo, 34. 17: "Yahvéh se llama Celoso, es un Dios celoso"; cf. Deuteronomio, 4.24; 5.9; 32.16; 32.21; Exodo, 20.15.

(223) Ph.G., pág. 150; F.E., pág. 113.

(224) Ph.G., pág. 151; F.E., pág. 113.

(225) Epístola a los Gálatas, 4.4.

(226) Ph.G., pág. 136; F.E., pág. 109.

(227) "Vida y conciencia de la vida se oponen como intuición y concepto"; J. Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, pág. 24.

(228) Ph.G., pág. 135; F.E., pág. 109.

(229) S.W., vol. XX, pág. 286, nota 3.

(230) Lucas, 24.5.

(231) M. Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, pá. 7.

(232) Mateo, 8.22.

(233) Ph.G., pág. 558; F.E., pág. 468.

(234) "El hombre es el Dasein del Begriff, y el concepto que existe empíricamente es el hombre"; A. Kojève, Introduction a la Lecture de Hegel, pág. 372.

(235) Enc., par. 540.

(236) "A mi modo de ver (...) todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como substancia, sino también y en la misma medida como sujeto (...) La substancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma"; Ph.G., págs. 19-20; F.E., págs. 15-16.

(237) Enc., comentario al párrafo 159.

(238) Enc., par. 85; sólo el subrayado de la última palabra es del propio Hegel.

[REDACTED]

(239) Theol. Jug., pág. 303; E.C., pág. 77.

(240) Constituye el objeto del [REDACTED] Capítulo 9^o.

(241) "Mandó a algunos jóvenes, de los hijos de Israel, que ofrecieran holocaustos e inmolaran novillos como sacrificio de comunión para Yahvéh. Tomó Moisés la mitad de la sangre y la echó en vasijas; la otra mitad la derramó sobre el altar. Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: 'Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahvéh' Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: 'Esta es la sangre de la Alianza que Yahvéh ha hecho con vosotros'" (Exodo, 24.6-8).

(242) Theol. Jug., pág. 391; E.C., pág. 160.

(243) "Si no existe medio de hacer que una acción no haya tenido lugar, la reconciliación es imposible, incluso sufriendo el castigo; la ley se cumple entonces (...) pero el criminal no está reconciliado con ella, se ve siempre como un criminal"; Theol. Jug., págs. 278-279; E.C., págs. 47-48.

(244) Theol. Jug., pág. 279; E.C., pág. 48. Como casi siempre, Hegel piensa la Escritura aun cuando no lo afirme así expresamente: "Dijo Caín a Yahvéh: 'Mi culpa es demasiado grande para soportarla. Hoy me echas de este suelo y he de esconderme de tu presencia, convertido en vagabundo errante por la tierra, y cualquiera que me encuentre me matará'" (Génesis, 4.13-14).

(245) Theol. Jug., pág. 283; E.C., pág. 51.

(246) Theol. Jug., pág. 280; E.C., pág. 49.

(247) Gesammelte Schriften, vol. VI, pág. 332; citado por A. Peperzak, Le Jeune Hegel et la Vision Morale du Monde.

(248) Theol. Jug., pág. 280; E.C., pág. 49-50.

(249) Job, 21.7-14; la referencia al seol no nombra aquello que en la cosmología cristiana llegó a ser el infierno; designa las profundidades de la tierra a donde bajan los muertos, "buenos" y "malos" mezclados (cf. Libro 1^o de Samuel, 28.19; Salmo, 89.49; Ezequiel, 32.17-32). Las palabras de Eclesiastés son semejantes a las de Job: "El que haya un destino común para todos, para el justo y para el impuro, para el que hace sacrificios y para el que no los hace, así el bueno como el pecador, el que jura como el que se recata de jurar. Eso es lo peor de todo cuanto sucede bajo el sol: que haya un destino común para todos" (9.2-4).

(250) Ph.G., pág. 122; F.E., pág. 99.

(251) Ph.G., pág. 122; F.E., pág. 99.

(252) Theol. Jug., pág. 392; E.C., pág. 160.

(253) Theol. Jug., pág. 279; E.C., pág. 47.

(254) Theol. Jug., pág. 280; E.C., pág. 49.

(255) Theol. Jug., pág. 281; E.C., pág. 50.

(256) Theol. Jug., pág. 392; E.C., pág. 161.

(257) La bella y cuidadosa traducción de Fray Luis de León, por ejemplo, expresa un verdadero terror ante la palabra del justo y deforma numerosas veces el original.

(258) Sófocles, Antígona, versículo 926. Y ya esta afirmación representa un extraordinario progreso, pues implica hacer del sufrimiento la expresión de una justicia, aún cuando ésta sea todavía inalcanzable en su concepto; la afirmación inversa -porque hemos obrado mal somos castigados- es el paradigma de la idea puramente persecutoria de la culpa.

(259) Cf. M.Heidegger, Ser y Tiempo, pág. 313.

(260) Ph.G., pág. 264; F.E., pág. 216.

(261) Ser y Tiempo, págs. 297-298. Véase la nota 308.

(262) Cf. Ser y Tiempo, págs. 416-417.

(263) M.Heidegger, Sendas Perdidas, pág. 253.

(264) Theol. Jug., pág. 282; E.C., págs. 51-52.

(265) "La invocación del 'mismo' en el 'uno mismo' no empuja a éste a sumirse en su interior, a fin de que se cierre al 'mundo exterior'. Todas estas cosas las salta y las disipa la vocación, para invocar únicamente al 'mismo', que sin embargo no es de otro modo que en el del 'ser en el mundo'; Ser y Tiempo, págs. 308-309.

(266) Ser y Tiempo, págs. 308-309.

(267) Heidegger define la deuda en los siguientes términos: "'Siendo fundamento' es decir, existiendo como yecto, queda constantemente el 'ser ahí' a la zaga de sus posibilidades. El 'ser ahí' no es nunca existente antes de su fundamento, sino en cada caso sólo partiendo de él y en cuanto es él. 'Ser fundamento' quiere decir, según esto, no ser due- ño nunca, y 'desde el fundamento', del más peculiar ser. Este 'no' es inherente al sentido existencial del 'estado de yecto'. 'Siendo fundamento' es el 'ser ahí' mismo un 'no ser' de sí mismo"; Ser y Tiempo, pág. 309.

(268) Cf. Ser y Tiempo, pág. 309.

(269) La frase antes citada de los Theol. Jug., pág. 282; E.C., pág. 51-52.

(270) Ph.G., pág. 140; F.E., pág. 113.

(271) Por ejemplo: Hechos, 25.3; Epístola 1ª a los Corintios, 16.3; Epístola 2ª a los Corintios, 8.6-7.

(272) Theol. Jug., pág. 283; E.C., pág. 53.

(273) Theol. Jug., pág. 283; E.C., pág. 53. Hay una curiosa coincidencia de este pensamiento con una afirmación de Kierkegaard -que no podía conocer los Theol. Jug., editados sólo en 1907- relativa al hipotético estado de Adán y Eva antes del pecado: "En este estado hay paz y reposo; pero hay al mismo tiempo otra cosa que, sin embargo, no es guerra ni agitación, pues no hay nada con qué guerrear. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este el profundo misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia"; El Concepto de la Angustia, pág. 42.

(274) Theol. Jug., págs. 283-284; E.C., pág. 54.

(275) Ser y Tiempo, pág. 323.

(276) Ser y Tiempo, pág. 415.

(277) Theol. Jug., pág. 284; E.C., pág. 54.

[REDACTED]

(278) Comentando a Hegel, A. Chapelle señala que "el término creación no posee en cuanto tal alcance filosófico, porque designa en el simple modo de un acontecimiento maravilloso la relación del mundo y su Dios"; Hegel et la Religion, vol. II, pág. 113.

(279) L.F.H., pág. 249.

(280) "La posibilidad de la libertad no consiste en poder elegir el bien o el mal. Semejante vaciedad no responde a la escritura ni al pensamiento. La posibilidad consiste en que se puede"; S. Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pág. 50.

(281) "La angustia es el vértigo de la libertad"; S. Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pág. 61.

(282) Cf. las consideraciones de Heidegger aludidas en el ~~capítulo 8º~~
Capítulo 8º.

(283) S. Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pág. 153.

(284) L.F.H., pág. 249.

(285) Cf. con el ^{Capítulo 10º} ~~capítulo 10º~~, págs. 46 y ss.

(286) Ph.G., pág. 334; F.E., pág. 276.

(287) L.F.H., pág. 249.

(288) S. Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, pág. 43.

- (289) Ph.G., pág. 334; F.E., pág. 276.
- (290) L.F.H., pág. 249.
- (291) L.F.R. pág. 121 (R.A.).
- (292) L.F.R. (R.A.), pág. 124.
- (293) L.E.H., pág. 250.
- (294) L.F.H., pág. 249.
- (295) S.W., vol. XIX, pág. 218.
- (296) Cf. el apartado 2º del Cap. 7º, donde el tema de la envidia de Dios es desarrollado con cierta extensión.
- (297) F.Kafka, citado por T.W. Adorno, Prismas, pág. 291.

(298) En este sentido, el espléndido y nunca bastante elogiado trabajo de A.Kojève sobre La Idea de la Muerte en la Filosofía de Hegel, en su Introduction a la Lecture de Hegel, págs. 529 y ss.

(299) Ph.G., pág. 69; F.E., pág. 55.

(300) Ph.G., pág. 69; F.E., págs. 55-56.

(301) NOTA SUPRIMIDA

(302) S.W., vol. XIX, pág. 186.

(303) Cf. la nota 187 del Epílogo. El término Aufhebung podría quizá traducirse por "supresión conservante" o incluso por "conservación que suprime" de no ser estas expresiones poco afortunadas para el discurso castellano, pues ~~representa~~ el momento sintético de un destruir y un guardar, o bien el proceso de hacerse contradictoria la contradicción y plantearse así a un nivel superior, donde la unidad resulta de un conservarse lo suprimido en cuanto tal. Ortega recomendó la traducción de aufheben por "absorber", término que conserva algunos matices del concepto hegeliano pero oscurece otros. W.Roces, en su traducción de la Fenomenología suele emplear "superación", aunque mantiene en silencio los motivos que le indujeron a elegir dicha palabra. E.Imaz, en su versión de los trabajos de Dilthey sobre Hegel, adopta los bastante extraños de "cancelar" y "asumir". Otros términos, como sobrepasar, trascender, levantar, son igualmente insuficientes, pues la palabra alemana carece en realidad de traducción satisfactoria, y no sólo para el idioma castellano, sino también para el francés, como aclara J.Hippolite en su celebrada versión de la Ph.G., (nota 34 al t. I, pág. 20).

(304) S.W., vol. XX, pág. 164.

(305) Heidegger aclara: "Hegel emplea como sinónimos conciencia y saber (...). Conciencia significa: estar en estado de saber. El saber mismo notifica, presenta y determina de este modo el modo del 'ser' como ser sabido"; Sendas Perdidas, pág. 123.

(306) E.W., vol. XX, pág. 164.

(307) Cf. el capítulo IV, apartado A) de la Ph.G.; una exposición más resumida en la Prop. Fil., 2º Curso, parágrafos 29-37.

(308) El pensamiento de Heidegger, que ha ido surgiendo progresivamente a lo largo de los dos primeros Apéndices, no es aludido en virtud de una especial predilección del autor. Aunque el propio Heidegger ha querido una y otra vez en Ser y Tiempo deslindar la concepción ontológico-existencial de la temporalidad de la filosofía hegeliana, y aunque al exponer algunas de sus nociones centrales —señaladamente las de la muerte y la angustia— no haga referencia alguna, ni en el texto ni a pie de página, a la reflexión de Hegel, lo cierto es que su gran tratado constituye la única continuación radical y coherente de la dialéctica hegeliana; al menos así sucede con lo expuesto en la segunda sección de Ser y Tiempo (capítulos I-VI). A. Kojève señalaba que "la antropología de Heidegger, notable y auténticamente filosófica, no añade, en el fondo, nada nuevo a la antropología de la Fenomenología, que, sin embargo, quizá no hubiese sido jamás comprendida si Heidegger no hubiese publicado su libro (Introducción a la Lectura de Hegel, pág. 527, nota). Ciertamente, la interpretación de Heidegger entra de lleno en lo que el marxismo oficial considera interpretación "irracionalista" de Hegel (cf. G. Lukács, El Joven Hegel, *passim*), pero los tres epígonos "oficiales" de Hegel —es decir: Feuerbach, Marx y Kierkegaard— están mucho más lejos de su pensamiento que la segunda sección del tratado de Heidegger. Esta concreta cuestión merece sin duda un comentario extenso y pormenorizado, pero por ahora sólo puede ser aludida.

(309) "El que en cada caso ya el 'ser ahí' cotidiano sea relativamente a su fin, es decir, pugne con su muerte constante, aunque fugitivamente, muestra que este fin que determina y encierra el 'ser total' no es nada a que llegue el 'ser ahí' al dejar de vivir"; Ser y Tiempo, pág. 282.

(310) Ser y Tiempo, pág. 236.

(311) Ser y Tiempo, págs. 264 y ss.

(312) Ser y Tiempo, pág. 268.

(313) Ser y Tiempo, pág. 286.

(314) Ser y Tiempo, pág. 272.

(315) Ser y Tiempo, pág. 288.

(316) El joven Hegel escribía ya: "Como el amor es un sentimiento de lo vivo, los amantes no pueden distinguirse sino en la medida en que son mortales, en la medida en que piensan esta posibilidad de la escisión, pero no como si realmente algo se encontrase escindido. No hay materia en los amantes, son-un-todo viviente; decir que guardan su autonomía, que poseen cada uno un principio vital propio, significa solamente: pueden morir"; Theol. Nat., pág. 379; E.C., pág. 143.

(317) "La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además la muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que la niega es el punto incumplido del sí mismo absolutamente libre; es, por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de portar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua"; Ph.G., págs. 418-419; E.C., pág. 347.

(318) "Cuando el 'ser ahí', precursando la muerte, permite que ésta se apodere de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar superpotencia de su libertad finita"; Ser y Tiempo, pág. 415.

(319) S.W., vol. XIX, pág. 218.

(320) S.W., vol. VII, pág. 370.

(321) La conocida definición hegeliana, aplicada al concepto religioso del hombre, significa negar la virtualidad de una definición estable de su esencia: el hombre es aquél que jamás es lo que es; en este sentido y teniendo presente sin duda el apartado B) del capítulo IV de la Ph.G., Marx pudo decir de la religión que es "la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad"; Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, pág. 9.

(322) S.Freud, Más Allá del Principio del Placer, Obras Completas, t. I, pág. 1105. El texto completo dice así: "La importancia teórica de las pulsiones de conservación y poder se hace más pequeña vista a la luz de la pulsión de muerte; son pulsiones parciales, destinadas a asegurar al organismo su peculiar camino hacia la muerte y a mantener alejadas todas las posibilidades no immanentes del retorno a lo inorgánico. Pero la misteriosa e inexplicable tendencia del organismo a afirmarse en contra del mundo entero desaparece y sólo queda el hecho de que el organismo no quiere morir sino a su manera".

En la Ciencia de la Lógica Hegel alude a algo en cierto modo semejante: "Podemos recordar una imagen extremadamente ingeniosa de Leibniz. Si un imán estuviese dotado de conciencia, vería en su orientación al Norte una determinación de su voluntad, una ley de su libertad. O, más bien, si estuviese dotado de conciencia y, por consiguiente, de voluntad y de libertad, pensaría; el espacio sería entonces para él el espacio que contiene todas las direcciones, y vería en su única orientación al norte una limitación de su libertad, del mismo modo que es para el hombre una limitación el hecho de estar obligado a permanecer siempre en un mismo lugar, mientras que no lo es para una planta"; W.L., pág. 123; S.L., I, pág. 136.

La oposición inmediata entre la doble e hipotética actitud de un imán dotado de conciencia se resuelve en su movimiento mismo. Descubriendo su esencia como un dirigirse hacia el Norte, asume esta irresistible disposición en forma de libertad, pero al estar dotado de conciencia está dotado también de pensamiento, y para éste el destino de apuntar a una única dirección se manifiesta como limitación que arruina toda autonomía. Sólo en un tercer momento se suprime (aufhebt) esta contradicción a través del concepto de una libertad en la necesidad o de una necesidad que, consciente de sí misma, aparece en la forma de la libertad.

(323) Ser y Tiempo, pág. 414.

(324) Phanomeny, himno inconcluso; citado por M.Heidegger, Sendas

Perdidas, pág. 225.

(325) W.L., I, pág. 116; S.L., I., pág. 128.

(326) W.L., I, pág. 116; S.L., I, pág. 128.

(327) W.L., I, pág. 116; S.L., I, pág. 128.

(328) W.L., I, pág. 117; S.L., I, pág. 129.

(329) W.L., I, pág. 117; S.L., I, pág. 129.

(330) Ph.G., págs. 418-419; F.E., pág. 347.

(331) W.L., I, pág. 118; S.L., I, pág. 130.

(332) W.L., I, pág. 124; S.L., I, pág. 137.

(333) "Lo infinito es, entonces, precisamente la dinámica interna de lo finito comprendida en su verdadero significado. Lo infinito no es sino el hecho de que la finitud existe sólo como un sobrepasarse a sí misma"; H. Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory, pág. 138.

(334) W.L., I, pág. 139; S.L., I, pág. 152.

(335) W.L., I, pág. 139; S.L., I, pág. 152.

(336) W.L., I, pág. 117; S.L., I, pág. 129.

(337) W.L., I, pág. 139; S.L., I, pág. 152.

(338) Vid. Capítulo 5^a, 3, e.

(339) W.L., I, pág. 127; S.L., I, pág. 140.

(340) W.L., I, pág. 128; S.L., I, págs. 141-142.

(341) W.L., I, pág. 141; S.L., I, pág. 154.

(342) W.L., I, pág. 128; S.L., I, pág. 141.

(343) W.L., I, pág. 137; S.L., I, pág. 151.

(344) Ph.G., pág. 545; F.E., pág. 454.

(345) Ph.G., pág. 546; F.E., pág. 454.

(346) Ph.G., pág. 546; F.E., pág. 454-455.

(347) Ph.G., pág. 546; F.E., pág. 455.

(347) Ph.G., pág. 546; F.E., pág. 456.

(348) Ph.G., pág. 547; F.E., pág. 456.

(349) Ph.G., pág. 547; F.E., pág. 456.

- (350) Ph.G., pág. 548; F.E., pág. 456.
- (351) Ph.G., pág. 548; F.E., pág. 457.
- (352) Ph.G., pág. 548; F.E., pág. 457.
- (353) W.L., I, pág. 116; S.L., I, pág. 128.
- (354) L.F.H., pág. 65.
- (355) Cf. Mircea Eliade, El Mito del Eterno Retorno, págs. 155-181.
- (356) T.S.Eliot, East Coker, III, en Four Quartets.
- (357) P.L.Landsberg, Experiencia de la Muerte, págs. 23-24.
- (358) L.F.H., pág. 65.
- (359) S.W., vol. VII, pág. 370.
- (360) Ph.G., pág. 34; F.E., pág. 28.
- (361) Ph.G., pág. 34; F.E., pág. 28.
- (362) R.M.Rilke, citado por M.Heidegger en Sendas Perdidas, págs. 230-231.
- (363) Hegel llegó a decir en la filosofía del periodo de Iena: "El espíritu es tiempo"; cf. la nota 76, t. I, pág. 40 de J.Hyppolite a su traducción de la Ph.G.
- (364) F.D., par. 343.
- (365) Ph.G., págs. 29-30; F.E., pág. 24.
- (366) Ph.G., pág. 559; F.E., pág. 469.
- (367) L.F.E., pág. 63.
- (368) L.F.E., pág. 51.
- (369) L.F.E., pág. 64.
- (370) L.F.E., pág. 62.
- (371) F.D., par. 343.
- (372) Ph.G., pág. 559; F.E., pág. 469.

BIBLIOGRAFIA

=====

Obras de Hegel citadas, con especificación de la fecha, sigla y edición.

- THEOL.JUG. Theologische Jugendschriften, hrgs.H.Nohl, Tübingen, 1907. Reedición por Minerva GmbH, Frankfurt/Main, 1966.
- E.C. L'Esprit du Christianisme et son Destin, trad. J.Martin, Vrin, Paris, 2ª ed. 1967. Esta traducción cubre los escritos de Hegel, que ocupan las páginas 241-402 de la edición Nohl, es decir, no sólo el extenso fragmento acerca del espíritu del cristianismo, sino también los apéndices de Hegel acerca de la moralidad, el amor y la religión.
Existe traducción francesa de la Leben Jesu (págs. 78-136 del texto de Nohl) por D. Rocca, Gamber, Paris, 1928.
El fragmento sobre Volksreligion und Christentum (págs. 1-72) del texto de Nohl carece, que yo sepa, de traducción alguna.
El extenso fragmento sobre la Positivität der christlichen Religion (págs. 137-240) solo ha sido traducido al inglés por T.M.Knox, On Christianity, Harper, New York, 1961, aunque la edición original fué hecha en 1948 por la Chicago University Press. Esta edición tiene la ventaja de ser la más extensa traducción de los Theologische Jugendschriften hecha hasta hoy, pues salvo los escritos acerca de la religión del pueblo y la Vida de Jesús, cubre la totalidad de los textos recopilados por Nohl, incluido el Systemfragment de 1800, con una Introducción notable de R. Kroner.
- DOK Dokumente zu Hegels Entwicklung, hrsg. J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936.
- S.W. VII Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Sämtliche Werke, hrsg.G.Lasson, vol. VII, Leipzig, 1913. Las referencias a este volumen hechas en el libro corresponden al System der Sittlichkeit de 1902 y al artículo sobre el Derecho Natural.
- S.W. XIX y XX Conferencias de Iena 1804-1805 (vol. XIX) y 1805-1806 (vol. XX), conocidas también como Jenenser Realphilosophie, editadas por Hoffmeister, Stuttgart, 1931-1932.
- Ph.G. Phänomenologie des Geistes, hrsg.J.Hoffmeister, F.Meiner, Hamburg, 1948.

- F.E. Fenomenología del Espíritu, traducción de W.Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- Prop. Fil. Philosophische Propädeutik, Sämtliche Werke, vol. III, ed. Glockner, Jubiläumsausgabe, Fr. Frommann, Stuttgart, 1927.
- W.L. Wissenschaft der Logik, II vols., hrg. G. Lasson, F.Meiner, Leipzig, 1932.
- S.L. Science de la Logique, traducción S.Jankélévitch, Aubier, Paris, 1947. (II vols.)
- Enc. Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, Sämtliche Werke, ed. Glockner, t. VI.
- F.D. Grundlinien der Philosophie des Rechtes, hrg. J.Hoffmeister, F.Meiner, Hamburg, 1955.
- L.F.H. Leçons sur la Philosophie de L'Histoire, traducción J.Gibelin, Vrin, Paris, 3ª ed., 1967. El texto corresponde al vol. XI de la Jubiläumsausgabe editada por H.Glockner en 1928, que reproduce el de la edición de 1848, doblada a K.Hegel, hijo del filósofo.
- L.H.F. Leçons sur L'Histoire de la Philosophie, traducción J.Gibelin, Gallimard, Paris, 1954. El texto corresponde a la edición de Hoffmeister, Leipzig, 1944.
- L.F.R. (N.) Leçons sur la Philosophie de la Religion, Notion de la Religion, trad. J.Gibelin, Vrin, Paris, 1959. El texto corresponde al primer volumen de la edición Lasson, Begriff der Religion, 1925.
- L.F.R. (R.A.) Leçons sur la Philosophie de la Religion, la Religion Absolue, trad. J.Gibelin, Vrin, Paris, 1954. El texto corresponde al cuarto volumen de la edición Lasson, Die absolute Religion, 1929.
- Berl. Schr. Berliner Schriften 1818-1831, hrg. J.Hoffmeister, 1956.

Otras obras citadas en este volumen (por orden alfabético).

T.W.Adorno, Prismas, La Crítica de la Cultura y la Sociedad, Ariel, Barcelona, 1962.

K.Barth, Hegel, Cahiers Theologiques, nº 38, Paris-Neuchâtel, Delachaux-Niestle, 1955.

C.Bruaire, Logique et Religion Chrétienne dans la Philosophie de Hegel, Le Seuil, Paris, 1964.

A.Chapelle, Hegel et la Religion, Editions Universitaires, Paris. Vol. I: La Problematique, 1966; Vol. II, La Dialectique, 1967; Vol. III, Annexes, 1967.

W.Dilthey, El Joven Hegel, Obras Completas, Fondo de Cultura Económica, México, t. V.

L.Feuerbach, The Essence of Christianity, Harper, New York, 1957, Introducción de K.Barth.

F.Engels, Feuerbach et la fin de la Philosophie Classique, Ed. Sociales, Paris, 1930.

S.Freud, Obras Completas, II vols., Biblioteca Nueva, Madrid, 1948. El libro sobre Moisés y el Monoteísmo se cita según la edición de Santiago Rueda, Buenos Aires, donde han ido apareciendo los escritos de Freud que no pudieron ser traducidos por L.Lopez Ballesteros en la primera edición castellana.

R.Garaudy, Dieu est Mort: Etude sur Hegel, P.U.F., Paris, 1962.

Th.Häring, Hegel, sein Wollen und sein Werk, Teubner, Leipzig-Berlin, t. I, 1929, t.II, 1940.

N.Hartmann, Die Philosophie des Deutschen Idealismus, t.II, Hegel, 1929; De Gruyter, Berlin, 1960.

W.Hamilton y T.Altizer, Teología Radical y Muerte de Dios, Grijalbo, México, 1967.

R.Haym, Hegel und seine Zeit, Olms, Hildesheim, 1962.

M.Heidegger, El Concepto de Experiencia en Hegel, en Sendas Perdidas, Losada, Buenos Aires, 1960.

M.Heidegger, Ser y Tiempo, trad. J.Gaos, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, México, 1962.

M.Heidegger, Essais et Conférences, trad. A.Préau, Gallimard, Paris, 1958.

M.Heidegger, Aus der Erfahrung des Denkens, Neske, Pfullingen, 2ª ed., 1965.

- M.Hess, Sozialistische Aufsätze 1841-1847, Welt-Verlag, Berlin, 1921.
- H.Heine, Contribution a L'Histoire de la Religion et de la Philosophie en Allemagne, Oeuvres, t.III, ed. Elster.
- J.Hyppolite, Genèse et Structure de la Phenomenologie de L'Esprit, II vols., Aubier, Paris, 1947.
- J.Hyppolite, Etudes sur Marx et Hegel, Rivière, Paris, 1955.
- C.G.Iung, Ensayo de una Interpretación Psicológica del Dogma de la Trinidad, en Simbología del Espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
- P.Janet, Etudes sur la Dialectique dans Platon et dans Hegel, Ladrangé, Paris, 1860.
- W.Kaufmann, Hegel, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- S.Kierkegaard, El Concepto de la Angustia, Austral, Madrid, 5ª ed., 1959.
- S.Kierkegaard, Crainte et Tremblement, Gallimard, Paris.
- A.Kojève, Introduction a la Lecture de Hegel, Gallimard, Paris, 1947.
- P.L.Landsberg, Experiencia de la Muerte, Cruz del Sur, Santiago de Chile, 1962.
- H.Lefebvre y N.Guterman, Introduction a los Morceaux Choisis de Hegel, Gallimard, Paris.
- K.Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Kohlhammer, Stuttgart, 4ª ed., 1958.
- H.Marcuse, Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory, Humanities Press, New York, 1963.
- K.Marx, Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trad. R.Mondolfo, Ediciones Nuevas, Buenos Aires, 1962.
- M.Merleau-Ponty, Sens et Non-Sens, Nagel, Paris.
- Mircea Eliade, El Mito del Eterno Retorno, Emecé, Buenos Aires, 1952.
- G.Noël, La Logique de Hegel, Vrin, Paris, 1933.
- A.Nygren, Agape and Eros, Westminster Press, Philadelphia, 1953.
- A.Peperzak, Le Jeune Hegel et la Vision Morale du Monde, Martinus Nijhoff, La Haye, 1960.
- J.Piaget, La Representation du Monde chez L'Enfant, Alcan, Paris, 1938.
- J.Piaget, La Formación del Símbolo en el Niño, Fondo de Cultura Económica, México, 1961.
- K.Popper, La Sociedad Abierta y sus Enemigos, II vols., Paidós, Buenos

una sacralización de la sociedad civil misma; en definitiva, el protestantismo encarnó la supresión (Aufhebung) de la diferencia tradicional entre laicos y eclesiásticos, supresión que implica el fin del reino eclesiástico separado del Estado del mismo modo que el fin de lo profano en cuanto tal. Como señala A. Chapelle, "lo profano, objetivado en la 'laicidad' católica, se convierte en la Reforma a la verdad espiritual de lo sagrado, representado por el sacerdocio católico, mientras que lo sagrado se hace efectivamente concreto en la realidad temporal de lo profano" (Hegel et la Religion; vol. I, nota 150, pág. 54). En el mismo sentido, cf. K. Lowith, Von Hegel bis Nietzsche, págs. 47-48.

(173) L.F.H., pág. 323.

(174) L.F.H., pág. 323-324.

(175) Al igual que todos los intentos de detener desde el exterior los grandes alzamientos del espíritu, desde la extensión de la misma fe cristiana hasta las revoluciones modernas.

(176) Se cuenta que los jefes de las comunidades judías a comienzos de la Edad Moderna, al ser preguntados acerca de si creían en la Redención, solían contestar preguntando: ¿Dónde ha instaurado el Señor el nuevo Edén?

(177) Si en su propia sede la asamblea del amor aparecía ahora como Inquisición, en América y en la India el evangelio estaba aún por predicar; la Iglesia católica sólo olvidaba que cada cultura posee su religión y que nunca se instaure un nuevo culto, sino únicamente la modificación del anterior. La actitud de los colonizadores de América del Norte, con ser más cruel, fué al menos más sensata, pues los peregrinos del Mayflower sabían cuán dolorosa era la su fe puritana y qué lejos de ella estaban las tribus indias. En realidad, el hombre nacido de la Reforma no necesitaba hacer prosélitos para seguir sirviendo a Dios; le bastaba con llevar su propia libertad angustiosa sin desfallecer.

(178) L.F.H., pág. 324.

(179) L.F.H., pág. 325.

(180) "Esta creencia en el mal está de acuerdo con las indulgencias; del mismo modo que por medio del dinero podía comprarse la felicidad eterna, se creyó ahora que al precio de la propia felicidad, en virtud de un pacto con el diablo, era posible comprar las riquezas del mundo y el poder para saciar todos los apetitos y pasiones" (L.F.H., pág. 325).

(181) La Iglesia católica insistió siempre en considerar al hombre desde la perspectiva de la animalidad; la famosa definición escolástica que decía del hombre "animal racional" sin estupor alguno está en la base de la consideración religiosa del instinto como algo vivo en los humanos.

(182) La primera biografía de este hombre, de cuya existencia da fe entre otros el propio Melanchton, fué publicada en 1587, y desde entonces no cesó de informar el teatro y la literatura popular europea hasta la gran obra de Goethe, donde el mito alcanza toda su plenitud.

BIBLIOGRAFIA GENERAL SOBRE HEGEL

=====

- Adams, G.P., The Mystical Element in Hegel's Early Theological Writings, Berkeley, 1910.
- Adorno, T.W., Aspekte der Hegelschen Philosophie, Suhrkamp, Berlin, 1957.
- Adorno, T.W., Drei Studien zu Hegel, Berlin, 1966.
- Adorno, T.W., Negative Dialektik, Suhrkamp, Frankfurt, 1966.
- Albrecht, W., Hegels Gottesbeweis, Eine Studie zur Wissenschaft der Logik, Berlin, 1958.
- Arvon, H., Aux Sources de l'Existentialisme: Max Stirner, Epiméthée, P.U.F., Paris, 1954.
- Baille, J.B., The Origin and Significance of Hegel's Logic, London, 1901.
- Basch, V., Origines et Fondements de l'Esthétique, on Etudes sur Hegel, Revue de Métaphysique et Morale, 1931.
- Bataille, G., Hegel, la mort et le sacrifice, en Etudes hégéliennes, Etre et Penser, n° 5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.
- Bataille, G. y Queneau, R., La critique des fondements de la dialectique hégélienne, ibid.
- Becker, W., Die Dialektik von Grund und Begründetem in Hegels Wissenschaft der Logik, Diss. Frankfurt, 1964.
- Beerling, R.T., De list der rede, Van Loeghem Staterus, Arnhem, 1959.
- Beyer, W.R., Zwischen Phänomenologie und Logik, Schulte-Bulmke, Frankfurt, 1955.
- Beyer, W.R., Der Begriff der Praxis bei Hegel, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, VI, 1956.
- Beyer, W.R., Hegel in Österreich, en Hegel-Jahrbuch, I, 1961.
- Biemel, W., Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre, Tijdschrift voor Philosophie, II, 1958.
- Birault, H., L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique, en Tijdschrift voor Philosophie, t. 20, 1958.

- Bertrand, P., Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne, Revue de Métaphysique et Morale, n°47, 1940.
- Böhm, H.G., Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin, Hamburgo, 1932.
- Böhm, H.G., Hölderlin, vol.I, 1928, vol.II, 1930, Halle.
- Bloch, E., Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, Suhrkamp, Frankfurt, 1962.
- Bröcker, W., Formale, transzendente und spekulative Logik, Frankfurt, 1962.
- Bolland, J., Hegels Religionsphilosophie, Leiden.
- Bruaire, Cl., Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel, Paris, 1964.
- Busse, M., Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat, Berlin, 1931.
- Caird, E., Hegel, Philadelphia, 1833.
- Clark, M., Logic and System, Institut supérieur de Philosophie, Louvain, 1960.
- Clark, M., Meaning and Language in Hegel's Philosophy, Revue philosophique de Louvain, LVIII, 1960.
- Coreth, E., Das dialektische Sein in Hegels Logik, Herder, Wien, 1952.
- Cottier, G.M.M., L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes, Vrin, Paris, 1959.
- Croce, B., Un cerchio vizioso dans la critique de la philosophie hégélienne, en Etudes sur Hegel, Revue de Métaphysique et Morale, 1931.
- Croce, B., Cio che é vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel, Bari, 1907. Trad. al inglés: What is Living and What is Dead in the Philosophy of Hegel, trad. por D.Ainslie, London, 1925.
- Delbos, V., De Kant aux Postkantians, Aubier, Paris, 1940.
- D'Hondt, J., Hegel, philosophe de l'histoire vivante, Epiméthée, Paris, 1966.
- D'Hondt, J., Hegel, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, P.U.F., Paris, 1967.
- D'Hondt, J., Hegel Secret, Epiméthée, Paris, 1968.
- Della Volpe, G., Hegel Romantico e Místico (1793-1800), Firenze, 1929.
- Doz, A., Sur le passage du concept à l'être chez Descartes et Hegel, Revue de Métaphysique et Morale, LXXII, 1967.
- Drews, A., Hegels Religionsphilosophie. Verkürzte Ausgabe, Iena-Leipzig, Dietrichs, 1905.

- Dulckeit, G., Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels, München, 1947.
- Dürr, A., Zum Problem der Hegelschen Dialektik und ihrer Formen, Berlin, 1938.
- Eber, H., Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie, Strasbourg, 1909.
- Engels, F., Dialectique de la nature, trad. E. Bottigelli, Paris, Éditions sociales, 1952.
- Erdmann, J. E., Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle, 1841, 5^e ed, 1875.
- Erdmann, J. E., Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, Bd. 6, Leipzig, 1853, reed. Bd. 7 Stuttgart, 1931.
- Ephraïm, Fr., Untersuchungen über der Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugend-arbeiten, Berlin, 1928.
- Falkenheim, H., Eine unbekannte politische Druckschrift Hegels, en Preuzische Jahrbücher, Band 138, Heft, Berlin, 1909.
- Fechter, P., Hölderlin und Hegel, en Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zu Gegenwart, Berlin, 1941.
- Fessanrd, G., Attitude ambivalente de Hegel en face de l'histoire, en Hegel-Jahrbuch, I, 1961.
- Findlay, J. N., Hegel: A Reexamination, Allen and Unwin, London, 1958. trad. espagnol: Reexamen de Hegel, ed. Grijalbo, Barcelona, 1969.
- Fischer, H., Hegels Methode in ihrer ideengeschichtlichen Notwendigkeit, München, 1928.
- Fischer, K., Hegels Leben, Werke und Lehre, II vol., Winter, Heidelberg, 1901.
- Flach, W., Hegels dialektische Methode, Hegel-Studien, Beiheft I, 1964.
- Flach, W., Negation und Andersheit, München-Basel, Reinhardt, 1959.
- Fleischmann, E., La philosophie politique de Hegel, Plon, Paris, 1964.
- Fleischmann, E., Objektive und subjektive Logik bei Hegel, Hegel-Studien, Beiheft I, 1964.
- Fleischmann, E., Die Wirklichkeit in Hegels Logik, Zeitschrift für philos., Forschung, XVIII, 1964.
- Fleischmann, E., Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik, Hegel-Studien, Bd. 3, 1965.
- Flügge, J., Die sittlichen Grundlagen des Denkens: Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung, Hamburgo, 1953.

- Fulda, H., Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik, Frankfurt, 1965.
- Fulda, H., Ueber den spekulativen Anfang, en Subjektivität und Metaphysik, Festschrift für Wolfgang Cramer, Frankfurt, 1966.
- Franz, E., Deutsche Klassik und Reformation, Niemeyer, Halle, 1937.
- Gabler, G.A., Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung, Berlin, 1843.
- Gadamer, H., Hegel und die antike Dialektik, Hegel-Studien, Bd.I, 1961.
- Gadamer, H., Hegel und die Heidelberger Romantik, Sonderdruck aus "Ruperto-Carola", 1961.
- Garaudy, R., Contradiction et totalité dans la Logique de Hegel, Revue philosophique, LXXXIX, 1964.
- Glockner, H., Hegel, Jubiläumsausgabe, t.21,21, Frommann, Stuttgart, 1929-1940.
- Göschel, C.Fr., Aphorismen über Nichtwissen und Absolutes Wissen, Franklin, Berlin, 1829.
- Göschel, C.Fr., Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott, der Menschen und der Gott-Menschen, Berlin, 1838.
- Glockner, H., Hegels Kritik der Christentums, en Zeitschrift für deutsche Kulturphilosophie, 1939.
- Glockner, H., El Concepto en la Filosofía de Hegel, Centro de Estudios Filosóficos, Cuaderno 17, Universidad Nal. Autónoma de México, 1965.
- Gray, J.G., Hegel's hellenic ideal, New York, 1941.
- Grégoire, Fr., Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Nauwelaerts, 1947.
- Grégoire, Fr., Etudes hégéliennes. Les points capitaux du système, Bibliothèque Philosophique de Louvain, Nauwelaerts, 1958.
- Gross, H., Der Deutsche Idealismus und das Christentum, Reinhardt, München, 1927.
- Guérault, M., Le Jugement de Hegel sur L'Antithétique de la Raison Pure, en Etudes sur Hegel, Revue de Métaphysique et Morale, 1931.
- Günter, G., Idee und Grundriss einer nicht-Aristotelischen Logik, Bd.I: Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen, Meiner, Hamburg, 1959.

- Günter, G., Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Meiner, Leipzig, 1933.
- Günter, G., Das Problem einer Formalisierung der transzendental-dialektischen Logik unter besonderer Berücksichtigung der Logik Hegels, Hegel-Studien, Beiheft I, 1964.
- Hadlich, H., Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie, Niemeyer, Halle, 1906.
- Habermas, J., Theorie und Praxis, Neuwied, 1963, "Politica" II.
- Hallach, J., De structuur van Hegels Wijsbegeerte, en Tijdschrift voor Philosophie, 1962.
- Häring, Th., Hölderlin und Hegel in Frankfurt, en P. Kluckhohn, Hölderlin. Gedenkschrift zu seinen 100. Todestag, Tübingen, 1943.
- Hartmann, E. v., Ueber die dialektische Methode, Bad Sachsa, 1910.
- Hartmann, Klaus, Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik, Diss. Berlin, 1963.
- Hartmann, N., Hegel und Methode in Hegels Philosophie, Leipzig, 1927.
- Hegel-Jahrbuch, München, Dobbeek, Bd. I, 1961; Bd. II, 1963.
- Hegel-Studien, Bonn, Bouvier, Bd. I, 1961; Bd. II, 1963.
- M.
Heidegger, /, Identität und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957.
- Heidegger, M., Hegel und die Griechen, en Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für H. G. Gadamer, zum 60. Geburtstag, Tübingen, Mohr, 1960.
- Heintel, E., Hegel und die analogia entis, Bouvier, Bonn, 1958.
- Heiss, R., Wesen und Formen der Dialektik, Köln/Berlin, 1959.
- Heiss, R., Die Dialektik bei Hegel und Marx, Angelsachsen Verlag, Bremen, 1961.
- Heller, H., Hegel und die Nationale Machtstaatsgedanke, Berlin, 1921.
- Henrich, D., Hegels Theorie über den Zufall, Kantstudien, L, 1958-59.
- Henrich, D., Der ontologische Gottesbeweis, Tübingen, 1960.
- Henrich, D., Anfang und Methode der Logik, Hegel-Studien, Beiheft I, 1964.
- Henrici, P., Hegel und Blondel, Pullach, Berchmannskelleg, 1958.
- Herr, L., Hegel, La Grande Encyclopédie, t. 19.

- Hessen, J., Hegels Trinitätslehre, Theologische Studien, Friburg (Brsg) 1922.
- Hibben, J. G., Hegel's Logic, New York, 1902.
- Hirsch, E., Die Idealistische Philosophie und das Christentum, Gütersloh, Bertelsmann, 1926.
- Hinrichs, H., Die Religion im Inneren Verhältnisse zur Wissenschaft, Groos, Heidelberg, 1822.
- Hoffmeister, J., Goethe und der deutsche Idealismus, Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie, Meiner, Leipzig, Bd. 66a, 1932.
- Hoffmeister, Hegel und Hölderlin, Tübingen, 1931.
- Hoffmeister, J., Hegels erster Entwurf einer Philosophie des subjektiven Geistes, en Logos, Internationales Zeitschrift für Philosophie der Kultur, 20 (1931)
- Hoffmeister, J., Hegels Eleusis, en Geisteskultur 40 (1931).
- Hoffmeister, J., Zum Geisterbegriff des deutschen Idealismus bei Hölderlin und Hegel, en Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, 10, 1932.
- Hoffmeister, J., Die Heimkehr des Geistes, Hameln, 1946.
- Hoffmeister, J., Einleitung in die Phänomenologia des Geistes, Meiner, Hamburg, 1948.
- Holzheimer, F., Der logische Gedanke von Kant bis Hegel, Paderborn, 1936.
- Hyppolite, J., Introduction a la Philosophie de l'Histoire de Hegel, Rivière, Paris, 1948.
- Hyppolite, J., Logique et Existence, P.U.F. Epiméthée, Paris, 1953.
- Hyppolite, J., Situation de l'Homme dans la Phenomenologie de Hegel, en Les Temps Modernes, II, 19, 1946.
- Iljin, L., Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre, Francke, Bern, 1946.
- Kaufmann, Hegel, Reinterpretation, Texts and Commentary, Garden city, New York, 1965.
- Kern, W., Neue Hegel-Bücher, en Scholastik, 1962, 1963.
- Klaiber, J., Hölderlin, Hegel und Schelling in ihrer schwäbischen Jugend-jahren, Stuttgart, 1877.

- Klossowski, P., Les Méditations bibliques de Hamann avec une étude de Hegel, Minuit, Paris, 1948.
- Kojève, A., Hegel, Marx et le Christianisme, en *Critique*, 1946.
- Kojève, A., Le concept et le temps, en *Etre et Penser*, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.
- Kopper, J., Transzendentes und dialektisches Denken, Köln, 1964.
- Koyré, A., Études d'histoire de la pensée philosophique, Paris, Colin, 1961.
- Kroner, R., Von Kant bis Hegel, Tübingen, Mohr, 1961.
- Kruijthof, J., Het Uitsgangspunt van Hegels ontologie, De Tempel, Brugge, 1953.
- Lacorte, C., Studi sugli scritti giovanili di Hegel, en *Rassegna di Filosofia*, 5, 1956, Roma.
- Lakebrink, B., Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analogik, Bachem, Köln, 1955.
- Landgrebe, L., Das Problem der Dialektik, *Marxismusstudien* 3, Tübingen, 1960.
- Lasson, G., Beiträge zur Hegels-Forschung, Trowitzsch, Berlin, 1909.
- Lasson, G., Einleitung in die "Wissenschaft der Logik", Meiner, Leipzig, 1923.
- Lasson, G., Einführung in die "Vorlesungen über die Religionsphilosophie", Meiner, Leipzig, 1930.
- Lefebvre, H., Logique formelle et logique dialectique, Éditions sociales, Paris, 1947.
- Leisegang, H., Denkformen, Berlin, 1952.
- Lemaigre, B.-M., Hegel et le problème de l'infini d'après la logique de Iéna (1801-1802), *Revue des sciences philosophiques et théol.*, XLIX, 1965.
- Lénine, W.I., Cahiers sur la dialectique de Hegel², trad. fr. N. Guterman et H. Lefebvre, Gallimard, col. "Idées", Paris, 1967.
- Lion, A., The Idealistic Conception of Religion, Oxford, 1932.
- Litt, Th., Hegel. Versuch einer Kritischen Erneuerung, Quelle-Meyer, Heidelberg, 1961.
- Löwith, K., Hegelsche Linke, Frommann, Stuttgart, 1962.

- Löwenstein, J., Hegels Staatsidee; ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss im neunzehnten Jahrhundert, Berlin, 1927.
- Lukács, G., Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin, 1923; trad. fr. K. Axelos y J. Bois, ed. Minuit, col. "Arguments", Paris, 1960.
- Luporiani, C., Un frammento politico giovanile di Hegel, en Società, I, Firenze, 1945.
- MacTaggart, J., Studies in Hegelian Dialectic, Cambridge University Press, 1896.
- MacTaggart, J., Studies in Hegelian Cosmology, Cambridge, 1918.
- MacTaggart, J., A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge, 1910.
- Maier, J., On Hegel's Critique of Kant, New York, Columbia University Press, 1939.
- Marck, S., Kant und Hegel, Eine Gegenüberstellung ihrer Grundbegriffe, Tübingen, 1917.
- Marheineke, Ph. K., Ueber die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in der christlichen Theologie, Berlin, 1842.
- Nassolo, A., Prime ricerche di Hegel, Urbino, 1959.
- Metzke, E., Hegels Vorreden, Kerle, Heidelberg, 1949.
- Möller, J., Der Geist und das Absolute, Paderborn, Schöningh, 1951.
- Mouloud, N., Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel, Revue de Métaphysique et de Morale, LXVI, 1961.
- Muller, G., Hegel, Denksgeichte eines Lebendigen, Francke, Bern-München, 1959.
- Muller, G., The Hegel Legend of "thesis-antithesis-synthesis", Journal of the History of Ideas, New York, XIX, 1958.
- Müller, M., Hegel, Voraussetzungen und Versuch einer kritischen Würdigung, en Staatslexicon, 6^e ed.
- Mure, G. R. G., A Study of Hegel's Logic, University Press, Oxford, 1950.
- Mure, G. R. G., The Philosophy of Hegel, H. U. L., London, 1965.
- Mure, G. R. G., An Introduction to Hegel, University Press, Oxford, 1940.
- Nadler, K., Der dialektische Widerspruch in Hegels philosophie und das Paradoxon des Christentums, Meiner, Leipzig, 1931.

- Negri, E., I principi di Hegel, traducción y comentario, Firenze, 1949.
- Negri, E., La Nascita della dialettica hegeliana, Firenze, 1930.
- Negri, A., Stato e diritto nel giovane Hegel. Studio sulla genesi illuministica della filosofia giuridica e politica di Hegel, Padova, 1958.
- Nicolin, Fr., Problem und Standpunkt der Hegel-Edition, en Zeitschrift für Philosophische Forschung, 1957, t.11.
- Nicolin, Fr., Die neue Hegel Gesamtausgabe, Voraussetzungen und Ziele, Hegelstudien, I, 1961.
- Nicolin, Fr. - Pöggeler, O., Einführung in die "Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften", Meiner, Hamburg, 1959.
- Niel, H., De la meditation dans la philosophie de Hegel, Aubier, Paris, 1945.
- Niel, H., Dialectique hégélienne et dialectique marxiste, en Aspects de la Dialectique, Recherches de la Philosophie, Desclée, Paris, 1956.
- Noel, G., La logique de Hegel, Paris, 1897; reimpr., 1967.
- Ogiermann, H., Hegels Gottesbeweise, Universitas Gregoriana, Roma, 1948.
- Oisermann, T.I., W.I. Lenin über die Dialektik Hegels, Deutsche Zeitschr, f. Phil. VI, 1958.
- Oosterbaan, J., Hegel's Phänomenologie en de theologische kenleer, Willink, Haarlem, 1953.
- Ortégat, P., Philosophie de la Religion, Vrin, Paris, 1948.
- O'Sullivan, J., Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität, Berlin, 1908.
- Ott, E., Die Religiosphilosophie Hegels, Schwetschke, Berlin, 1904.
- Papaioannou, K., Hegel, Seghers, Paris, 1962.
- Phalén, A., Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie, Die Erkenntnis-kritik als Metaphysik, Uppsala, 1912.
- Plenge, J., Marx und Hegel, Tübingen, 1911.
- Purpus, W., Zur Dialektik des Bewusstsein nach Hegel, Berlin, 1908.
- Rehm, M., Hegels spekulative Deutung der Infinitesimalrechnung, Diss. Köln, 1963.
- Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins, Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs², Tübingen, 1924.

- Ricoeur, P., Negativité et affirmation originaire, en Aspects de la Dialectique, Recherches de Philosophie, Desclée, Paris, 1956.
- Riedel, M., Theorie und Praxis im Denken Hegels, Stuttgart, Kohlhammer, 1965.
- Rohrmoser, Subjektivität und Verdinglichung, Gerd Mohn, Gütersloh, 1961.
- Roques, P., Hegel, sa vie et ses oeuvres, Alcan, Paris, 1912.
- Rosenzweig, Hegel und der Staat, II vol., Oldenbourg, München-Berlin, 1920; Scientia Verlag, Aalen, 1962.
- Schäfer, M., Das Wesen der religiösen Sozietät in Hegels theologische Jugendschriften, Bonn, 1924.
- Schmidt-Japing, J.W., Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des Jungen Hegel, Göttingen, 1924.
- Schmid, A., Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik, Regensburg, 1858.
- Schmidt, E., Hegels Lehre von Gott, Bertelsmann, Gütersloh, 1952.
- Schmidt, F., Hegels formale Logik, Deutsche Zeitschrift für Philosophie, XI, 1963.
- Schmidt, G., Hegel in Nürnberg, Niemeyer, Tübingen, 1960.
- Schmidt, G., Das Spiel der Modalitäten und die Macht der Notwendigkeit, Zeitschrift für Philosophische Forschung, XVII, 1963.
- Schneider, R., Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, Würzburg, 1938.
- Schulz, R.E., Interpretationen zu Hegels Logik, Diss. Heidelberg, 1954.
- Schulz, W., Das Problem der absoluten Reflexion, Frankfurt, 1963.
- Schwartz, J., Die Denkform der Hegelschen Logik, Kantstudien, L, 1958-59.
- Schwartz, J., Die antonologische Metaphysik des jungen Hegel, Königsberg, 1931.
- Schwartz, J., Hegels philosophische Entwicklung, Frankfurt, 1938.
- Seeberger, W., Hegel oder die Entwicklung des Geistes zur Freiheit, Klett, Stuttgart, 1962.
- Serreau, R., Hegel et l'hégélianisme, P.U.F., Paris, 1962.
- Simon, J., Das Problem der Sprache bei Hegel, Diss. Köln, 1958.

- Specht, E.K., Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel, Köln, 1952, Kantstudien, Erg.h.66.
- Stace, W.T., The Philosophy of Hegel: A Synthetic Exposition, London, 1924.
- Staiger, E., Der Geist, der Liebe und das Schicksal, Schelling, Hegel und Hölderlin, Huber, Frauenfeld-Leipzig, 1935.
- Steinbüchel, Th., Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Hanstein, Bonn, 1933.
- Stiehler, G., Die Dialektik in Hegels "Phänomenologie des Geistes", Berlin, 1964.
- Stirling, J.H., The Secret of Hegel, London, 1865.
- Strahm, H., Aus Hegels Berner Zeit, en Archiv für Geschichte der Philosophie, 41, 1938.
- Taminiaux, J., La Pensée Esthétique du Jeune Hegel, en Revue Philosophique de Louvain, 56, 1958.
- Teyssèdre, B., L'Esthétique de Hegel, P.U.F., Paris, 1958.
- Thaulow, G., Hegels Ansichten über Erziehung und Unterricht, Kiel, 1854.
- Tillich, P., Der Junge Hegel und das Schicksal Deutschlands, en Goethe und Hegel, Berlin, 1928.
- Touilleux, P., Introduction aux Systèmes de Marx et de Hegel, Declée, Paris, 1959.
- Tran-Duc-Thao, La Phenomenologie de L'Esprit et son Contenu Réel, en Les Temps Modernes; III, 1948.
- Trendelenburg, A., Logische Untersuchungen, 3^e ed. Berlin, 1870; reimpr. Hildesheim, 1964.
- Trendelenburg, A., Die logische Frage in Hegels System, Leipzig, 1843.
- Van der Meulen, J., Heidegger und Hegel, Hain, Meisenheim, 1953.
- Van der Meulen, J., Hegel. Die Gebrochene Mitte, Meiner, Hamburg, 1958.
- Vanni Rovighi, S., Hegel, critico di Kant, en Rivista di Filosofia neoscolastica, 42, 1950.
- Véra, A., Introduction et Commentaire a la "Logique", Baillière, Paris, 2^e ed. 1874.
- Vera, A., Introduction et Commentaire a la "Philosophie de L'Esprit", Baillière, Paris, 1867-1870.

- Véra, A., Introduction et Commentaire a la "Philosophie de la Religion", II vols., Baillière, Paris, 1876-1878.
- Vermeil, E., La pensée politique de Hegel, en Etudes sur Hegel, Revue de Métaphysique et Morale, 1931.
- Volkman-Schluck, K.-H., Die Entäusserung der Idee zur Natur, Hegel-Studien, Beiheft I, 1964.
- Wacker, H., Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant, Berlin, 1932.
- Wahl, J., Une interprétation de la logique de Hegel, Critique, LXXIX, 1953.
- Wahl, J., A propos de l'Introduction a la Phénoménologie de Hegel par A. Kojève, en Etudes hégéliennes, Etre et Penser, n° 5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.
- Wahl, J., Commentaires a la "Logique" de Hegel, Les Cours de la Sorbonne, 1959.
- Wahl, J., La logique de Hegel comme Phénoménologie, Cours de la Sorbonne, Centre de documentation universitaire, Paris, 1965.
- Wallace, W., Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy, 2^e ed. Oxford, 1894.
- Walsh, W.H., Hegelian Ethics, Macmillan, London, 1969.
- Weil, E., Hegel et L'Etat, Paris, Vrin, 1950.
- Weil, E., Hegel et son interpretation communiste, en Critique, 6, 1950.
- Weil, E., La Morale de Hegel, en Etudes hégéliennes, Etre et Penser, n° 5, Neuchâtel, La Baconnière, 1955.
- Weil, E., Logique de la philosophie. Paris, 1950, 2^e ed. revis., 1967.
- Wein, H., Realdialektik, Von Hegelscher Dialektik zur dialektischen Anthropologie, München, 1957.
- Welte, B., Hegels Begriff der Religion, en Scholastik, 1952.
- Whittemore, R.C., Hegel as Pantheist, en Studies in Hegel, Nijhoff, La Haya, 1960.
- Wiehl, R., Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins, Hegel-Studien, Bd. III, 1965.
- Ziegler, Th., Zu Hegels jugengeschichte, en Kant-Studien, 1909.
- Zeleny, H., Hegels Logik und die Integrations tendenzen der gegenwärtigen Grundlagenforschung, Hegel-Jahrbuch, Halbband 2, München, 1961.